201
46 G
13

Digitized by Google

Platon's sämmtliche Werke.

Vierter Band.

Platon's
ſämmtliche Werke.

Überſetzt

von

Hieronymus Müller,

mit Einleitungen begleitet

von

Karl Steinhart.

Vierter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1854.

Seinem lieben Erſtgeborenen

Friedrich Hieronymus Müller,

Adjunctus in Schulpforte,

widmet

in der Hoffnung baldiger Erwiederung

dieſen Band ſeines Platon

der Überſetzer.

Inhalt des vierten Bandes.

Seite

I. Phädros, oder die Kunst der Rede 1
II. Das Gastmahl, oder die Lobredner des Eros 183
III. Phädon, oder der sterbende Sokrates 371
IV. Philébos, oder das höchste Gut 579

I.

Phädros, oder die Kunſt der Rede.

Einleitung.

Platon's Streben nach tieferer Begründung der ſokratiſchen Sittenlehre, von welchem wir die ſeiner erſten Entwickelungsperiode angehörenden Dialoge durchdrungen ſahen, und ſein innig damit zuſammenhängender Kampf gegen Lehren und Anſichten, die mit jener reinern Ethik im Widerſpruche ſtehen, hatte im Gorgias einen zwar großartigen, aber doch nur vorläufigen Abſchluß gefunden. Denn obgleich dieſes herrliche Geſpräch hier und da ſchon über die ſokratiſche Sittenlehre hinausgeht und bereits die erſten, ſyſtematiſchen Umriſſe einer von feſten, objectiven Grundſätzen getragenen Wiſſenſchaft der Ethik enthält, die dort zugleich als das höchſte Princip aller Künſte erſchien, ſo erhebt es ſich doch im Ganzen noch nicht weſentlich über die Sphäre der Sokratik und kann daher noch keine in Platon's eigenem Geiſte durchgeführte Darſtellung der Ethik genannt werden. Erſt mit dem Phädros beginnt eine zweite Reihe ethiſcher Dialoge, in denen uns die ſokratiſche Lehre, durch Platon's großen Geiſt gleichſam wiedergeboren und zu einer nicht nur das ganze Geiſtes- und Seelenleben, ſondern auch Natur und Welt umfaſſenden Wiſſenſchaft erweitert, entgegentritt. Zu dieſer Stufe war Platon auf dem mühſamen Wege der Dialektik gelangt, indem er durch den Verkehr mit ſeinen megariſchen Freunden ſich ganz in das tiefſinnigſte aller vorſokratiſchen Syſteme, das eleatiſche, eingelebt, zugleich aber auch die Schwächen deſſelben erkannt, es nach einem höhern Princip fortzubilden und mit der entgegengeſetzten Weltanſchauung des Herakleitos zu vermitteln unternommen hatte.

Erſt durch dieſe Beſtrebungen gewann er für Inhalt und Form ſeiner Philoſophie den feſten Boden, auf welchem jene vollkommnern Darſtellungen der höchſten Wahrheiten erwachſen konnten. Namentlich aber entwickelten ſich ihm, ſowol in dieſen Jahren des ſtillen, abgeſchiedenen Forſchens, als auch in der bald darauf folgenden, für ihn bewegtern Zeit ſeiner weit ausgedehnten Reiſen, vier Punkte mit immer wachſender Klarheit, die als die Grundlagen ſeiner ganzen Philoſophie anzuſehen ſind. An die Stelle der ſokratiſchen Gattungsbegriffe traten dem durch die Ideenlehre der Megariker angeregten Forſcher jene, ebenſo über dem einzelnen und bedingten Daſein ſtehenden, wie von dem menſchlichen Denken unabhängigen, ewig unwandelbaren, ſchöpferiſch wirkenden Urbilder alles Seins und Denkens, die er Ideen nennt. Die ſokratiſche Weiſe des Forſchens und Lehrens, die weſentlich auf Analogie und Induction beruhte, erweiterte ſich ihm zur Dialektik oder der Wiſſenſchaft der Begriffsbildung, die bald das Mannichfaltige unter die Einheit des Begriffs zuſammenfaßt, bald wieder dieſe in die Vielheit der ihr untergeordneten Arten auflöſt. Das ſyſtematiſchere, auf Definitionen beruhende Denken, an welches Sokrates ſeine Schüler gewöhnte, ohne damit eine eigentliche Seelenlehre zu verbinden, wurde dem Platon ein Antrieb, in das innere Leben der Seele, die Geburtsſtätte aller Begriffe, Gefühle und Beſtrebungen, tiefer einzudringen und ihre Geſetze und Entwickelung zu erforſchen. Endlich ſtrebte er auch immer mehr danach, durch Wiederannähernng an die vom Sokrates verſchmähte oder doch nur mit großer Beſchränkung angenommene Naturphiloſophie, die allgemeine Weltharmonie zu ergründen, in welcher die Geſetze des menſchlichen Denkens und Handelns Eins ſind mit denen des großen Weltganzen. Anfänge und Ahnungen dieſer tiefern Ausbildung der Sokratik fanden wir, wie in den meiſten Dialogen der erſten Periode, ſo beſonders in denen, welche den Übergang zu den dialektiſchen bilden, im Euthydémos, Menon, der Vertheidigungsrede und vor allen im Gorgias. In den Geſprächen, welche der dialektiſchen Entwickelungsſtufe Platon's angehören, ſahen wir dann in demſelben Maße, in welchem er ſich in der dialektiſchen Kunſt vervollkommnete, auch ſeine Anſichten von dem Weſen der Ideen und der Dialektik,

alſo von dem realen und formalen Princip ſeiner Philoſophie, immer reiner hervortreten, bis beide im Sophiſten im Weſentlichen ſchon dieſelbe Geſtalt annehmen, in welcher ſie die Grundlage aller ſeiner ſpätern philoſophiſchen Schriften und Lehren bilden. Zur vollſtändigen Ausbildung der beiden andern, vorher erwähnten Richtungen, ſo ſehr ſie auch der Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes entſprachen, bedurfte es noch eines neuen Anſtoßes, den ihm die weſentlich dialektiſche eleatiſche Philoſophie nicht geben konnte; dieſer Anſtoß kam ihm von den Pythagoreern und namentlich von der berühmten, wahrſcheinlich erſt wenige Jahre früher veröffentlichten Schrift des Philolaos über das Weltganze [1]), die er, wie es ſcheint, zuerſt auf ſeiner italiſchen Reiſe kennen lernte [2]). Denn wie überhaupt die ethiſche Kraft der pythagoreiſchen Lehren und des mehre Menſchenalter hindurch mit mehr oder weniger Conſequenz auf ſie gegründeten Gemeindelebens ihrer Bekenner mächtig auf ihn wirkte, um ihn von ſeinen rein ſpeculativen, alle Betheiligung am Staatsweſen verſchmähenden Beſtrebungen wieder zur Ethik und zu einer wenigſtens theoretiſchen Beſchäftigung mit der Politik zurückzuführen — ein Wendepunkt in ſeinem geiſtigen Leben, als deſſen erſte Frucht wir den Dialog der Staatsmann anſahen —, ſo wurde er namentlich durch das auf einer ganz neuen, über die im Volksbewußtſein haftende Anſicht, ſowie über die Thatſachen der Erfahrung ſich kühn erhebenden Weltanſchauung beruhende kosmiſche Syſtem des Philolaos zu eigenen Forſchungen und genialen Dichtungen, welche die große Harmonie des Weltalls und ſeiner einzelnen Theile und ihren Zuſammenhang mit den Grundgeſetzen der Ethik und Dialektik verſinnlichten, angeregt [3]). Zugleich war ihm die tiefſinnige Anſicht des Philolaos, dem die Seele eine Harmonie von Gegenſätzen, ſowie anderer Pythagoreer, denen ſie eine ſich ſelbſt bewegende Zahl war [4]), eine Aufforderung, das urſprüngliche Weſen der Seele und des Geiſtes, ſowie das allmälige Werden und Wachſen der Thätigkeiten beider, einer noch durchgreifendern Betrachtung zu unterwerfen, als dies bereits, doch mehr vom ſokratiſchen Standpunkte aus, im Theätetos mit ſo großem Erfolge geſchehen war. Die ſymboliſirende Zahlenlehre der Pythagoreer, die ſpäter einen ſo bedeutenden, wenn auch im

Grunde nur formalen Einfluß auf ſeine Philoſophie übte, ließ er dabei fürs Erſte noch auf ſich beruhen. Indem er nun ſo ſich immer mehr in jene Philoſophie vertiefte, die man mit einem ihren Geiſt und nächſten Wirkungskreis richtig bezeichnenden Ausdrucke die doriſche genannt hat, erhob er dieſelbe doch ſchon in den Dialogen, die er unmittelbar nach ſeiner Reiſe ſchrieb, mit der ihm eigenen ſchöpferiſchen Kraft, zu einer höhern Sphäre, indem er ihre Alles auf Zahlenverhältniſſe zurückführende Eigenthümlichkeit durch ſeine Ideenlehre vergeiſtigte. Zugleich ſchützte ihn ſeine gründliche Bekanntſchaft mit dem Syſteme der ioniſchen Naturphiloſophen, wie ſie uns bereits im Sophiſten entgegentritt, vor einer allzu einſeitigen Hingabe an den Pythagoreismus, ſo ſehr ihn auch dieſer, als die ſeinem eigenen Geiſte verwandteſte Richtung, in vielen Beziehungen anzog.

Beſonders ſprach ihn das in jener Lehre vorherrſchende, in tiefſinniger Symbolik ausgeprägte, myſtiſche und enthuſiaſtiſche Element an. Schon im Jon, dann auch im Menon und am meiſten im Gorgias, ſahen wir, wie unſer Denker über die nüchtern verſtändige Weltanſicht des Sokrates ſich zu erheben ſtrebte, indem er der, gleich einer von außen kommenden, überwältigenden Gotteskraft wirkenden Begeiſterung, der Lebensquelle aller Kunſt, Wiſſenſchaft und Tugend, ihr gutes Recht neben der Verſtandeserkenntniß einräumte, ohne dabei die Foderung aufzugeben, dieſelbe durch Philoſophie zu einer maßvoll beſonnenen und ſelbſtbewußten zu erheben. Das Gewicht, das die Pythagoreer auf die Gefühle und Stimmungen der Seele, überhaupt auf ihr tieferes und innerlicheres Leben legten, und ihre ſinnvollen, auf Ägypten und Indien zurückweiſenden, von ihnen aber ethiſch umgedeuteten Dichtungen, von einer nach ewigen Geſetzen beſtimmten, ſtufenweiſen Wanderung und Läuterung der Seelen [5]), konnten ihn in dieſer Richtung nur beſtärken, ſowie auch die pythagoreiſche Lehre, von einer im Mittelpunkte des Alls wohnenden und von dort aus das große Ganze ſchöpferiſch durchdringenden Allſeele, ihm eine ganz neue Anſchauungsſphäre eröffnete. Hierzu kamen jene bedeutſamen, ebenfalls an den Orient anklingenden Worte mancher Pythagoreer, in denen die Körperwelt als das an ſich ſelbſt Schlechte

und Verderbte und der Körper als eine hemmende Feſſel, gleichſam als ein Kerker und Grab der Seele, bezeichnet wurde [4]) Ausſprüche, die zuerſt den Keim einer dem helleniſchen Geiſte ganz entgegengeſetzten Weltanſicht auf griechiſchen Boden verpflanzten. Dazu geſellten ſich nun noch zwei andere Eigenthümlichkeiten, durch welche ſich die Anhänger jener Philoſophie in Lehre und Leben von allen andern Philoſophen jener Zeit unterſchieden. Sie ſetzten das lebendige Wort ſo weit über den todten Buchſtaben der Schrift, daß ſie, nach einer weit verbreiteten Annahme, bis auf Philolaos herab [7]), ihre Lehre nur mündlich fortpflanzten und auch ſpäter ihren Schriften lediglich den Werth von Erinnerungen an den mündlichen Unterricht beilegten [8]), wobei dann der Einfluß der Rhetorik, die ſich in Rede und Schrift die kunſtvollſte Ausbildung und Vollendung der Form zum Ziele ſetzt, von ſelbſt ausgeſchloſſen blieb. Ferner herrſchte unter den Genoſſen jener Schule, auch nach der Auflöſung der pythagoreiſchen Bünde, ganz dem doriſchen Stammescharakter gemäß, eine ſo innige Freundſchaft, wie ſie in keiner andern Philoſophenſchule gefunden wurde, eine Freundſchaft, deren Grundgeſetz möglichſte Gemeinſchaft aller Lebensgüter, deren weſentlichſter Zweck gegenſeitige ſittliche Förderung war.

Unbezweifelt ſtand Platon ſchon als Zuhörer des Sokrates in perſönlichem Verkehr mit den geiſtvollen Thebanern Kebes und Simmias, die, früher Schüler des in Theben lebenden und lehrenden Philolaos, dann des Sokrates, zuerſt Pythagoreiſches mit Sokratiſchem zu vermitteln ſtrebten. Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn wir ſchon in einigen ſeiner vor der italiſchen Reiſe verfaßten Dialoge Spuren der Bekanntſchaft mit einzelnen Lehrſätzen jener Schule finden [9]). Aber erſt, ſeitdem ſeine Reiſe ihn in die Genoſſenſchaften derſelben auf dem Boden ihrer Geburt und mächtigſten Wirkſamkeit einführte, wurde ſie für die Ausbildung ſeiner eigenen Lehre ein mächtig wirkendes, ihn in ganz neue Bahnen leitendes Element. Bald aber gewannen alle jene Eigenthümlichkeiten dieſer Philoſophie in ſeinem Geiſte eine ganz neue Geſtalt.

Ohne jene unbewußt wirkende Begeiſterung gering zu ſchätzen, die, mit urkräftiger Fülle aus den Tiefen des Gefühls hervorſprudelnd, die erſte Liebe zum Guten und Schönen in der Seele

hervorruft, hielt er doch den ſelbſtbewußten Enthuſiasmus des Philoſophen, der in allem Einzelnen das Walten der Ideen erkennt, für etwas Höheres und Reineres, für die reifſte Frucht jener urſprünglichen Gefühlserregung, die ihm allerdings die Wurzel aller Wiſſenſchaft, Kunſt und Tugend blieb. Aber auch die ganze Weltanſchauung und Denkweiſe der Pythagoreer erhob er zu einer höhern Stufe, indem er an die Stelle der Zahlen, in denen jene die reinen Formen der Dinge erblickten, die Ideen ſetzte und ſo über dem rechnenden und meſſenden Verſtande, der ihnen das reinſte Organ der Seele war, eine noch vollkommnere Thätigkeit des denkenden Geiſtes anerkannte, die Vernunft, die jene Ideen in ſich aufnimmt und in ihnen allein alle Wahrheit findet. Mehr und mehr ſchritt er auch, beſonders durch Anaxagoras angeregt, von dem Begriffe der Weltſeele zu dem Gedanken einer noch höhern, geiſtigen Macht fort, die er bald Geiſt, bald das höchſte Gute nannte. Indem er ferner, gleich den Anhängern jener Schule, hierin zugleich im Einklange mit Sokrates, das lebendige Wort über den todten Buchſtaben der Schrift ſetzte, ſuchte er doch auch, durch die den Pythagoreern ganz fremde Dialektik, die Sprache in mündlichen und ſchriftlichen Erörterungen zum reinſten Organ philoſophiſcher Mittheilung auszubilden, und, wie er überhaupt einen mäßigen Gebrauch der Rhetorik und ihrer Kunſtmittel, inſofern ſie nur, von philoſophiſcher Erkenntniß ausgehend, zu ſittlichen Zwecken verwendet wurden, keineswegs verwarf, ſo wirkte er auch nach wie vor durch Schriftwerke, denen er aber nur dann einen Werth zugeſtand, wenn ſie das mündliche Geſpräch treu und kunſtvoll nachbildeten und zugleich der Dialektik den freieſten Spielraum geſtatteten. Die pythagoreiſche Freundſchaft endlich, in welcher er ſchon früh das Lebensprincip des vernünftigen Staatsweſens anerkannte [10]), faßte er, hierin ganz von dem Geiſte ſeines Volkes und ſeiner Zeit beherrſcht, als eine urſprünglich von ſinnlicher Neigung ausgehende, durch ernſten Kampf aber ſich immer mehr läuternde und vergeiſtigende Liebe älterer Weisheitsfreunde zu jüngern, von gleichem Streben beſeelten Männern, und dieſe Liebe, die, mit dem ſittlichen und künſtleriſchen Enthuſiasmus aus gleicher Quelle fließend, unwiderſtehlich zu geiſtiger Mittheilung und Gemeinſchaft

hindrängt, war ihm, wie der erſte Antrieb, ſo das kräftigſte Beförderungsmittel alles höhern, ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Lebens.

Als Platon nach Beendigung ſeiner Reiſen in den Gärten des Akadémos eine Weisheitsſchule eröffnete, ſchwebte ihm dabei gewiß am meiſten das Vorbild der Pythagoreer vor, die zuerſt unter den Philoſophen der vorſokratiſchen Zeit ſich zu Genoſſenſchaften von Lehrenden und Lernenden vereinigten; doch faßte er ſein Vorbild im freieſten Sinne auf und entkleidete es alles Beiwerkes von asketiſch-pädagogiſchen Übungen und ſymboliſchen Formen und Gebräuchen. Indem er nun jene drei eigenthümlichſten Richtungen ſeines Geiſtes, den Enthuſiasmus für die höchſten Ideen, die in lückenloſem Fortgange ihr Ziel verfolgende Dialektik des lebendigen Wortes und die über alles Gemeine erhabene, ſittliche Liebe gleichgeſtimmter Seelen zu einander, theils als Grundbedingungen, theils als die höchſten Zwecke ſeiner Lehrthätigkeit anſah, konnte er ſich nicht verbergen, daß dem Gedeihen ſeines Werkes in Athen und in einem großen Theile der griechiſchen Welt beſonders drei Hinderniſſe entgegenſtanden: zuerſt die ausgeartete, den Volksgeiſt verflachende und höhern Beſtrebungen entfremdende, zügelloſe Demokratie, ſodann das Übergewicht der in alle Zweige der proſaiſchen und poetiſchen Rede eingedrungenen, Gehalt und Form der Darſtellung verflachenden ſikeliſchen Rhetorik [11]), endlich die weit verbreitete, unſittliche, nur zu oft zur widerwärtigſten Gemeinheit herabſinkende Männerliebe. Wir ſahen ihn den Kampf gegen die geſetzloſe Demokratie, den er ſchon in einigen ſeiner frühern Dialoge begann, am Schluſſe ſeiner dialektiſchen Periode zuerſt im Staatsmann wieder aufnehmen; im Gorgias hatte er bereits die Unwiſſenſchaftlichkeit und ſittliche Schwäche der am talentvollſten von dem großen Meiſter aus Leontini vertretenen Rhetorik nachgewieſen, im Lyſis endlich dem unſittlichen Verkehre älterer und jüngerer Männer, den man damals Freundſchaft nannte, den Begriff der wahren, ſittlichen Freundſchaft entgegengeſtellt, ohne dabei das in derſelben mitwirkende Moment der Liebe beſonders zu betonen. Dabei erkannte er jedoch mehr und mehr, daß jene drei Auswüchſe des politiſchen und geſellſchaftlichen Lebens der Griechen ihren erſten

Grund in gewiſſen unvertilgbaren Eigenheiten des griechiſchen und beſonders des atheniſchen Volkscharakters hatten. Wie nun überhaupt auch die genialſten Männer ſich den Einflüſſen des Geiſtes ihrer Zeit und ihres Volkes nicht ganz entziehen können, ſondern in demſelben ein Werk höherer Nothwendigkeit anerkennen und daher, ohne die aus ihm hervorgehenden Mängel völlig beſeitigen zu wollen, ihn nur von Ausartungen zu reinigen und ſittlich umzubilden bemüht ſind; ſo war auch Platon's Streben, ſeit er ſelbſt als Lehrer auftrat, am meiſten dahin gerichtet, die erwähnten ſittlichen Gebrechen ſeiner Zeit in der Weiſe zu heilen, daß er die ihnen zu Grunde liegenden, im Volksgeiſte wurzelnden und eben deshalb noch nicht zu vertilgenden Eigenthümlichkeiten durch den Einfluß der Philoſophie zu läutern und zu vergeiſtigen ſtrebte. Am ſpäteſten, erſt in der letzten Periode ſeines Lebens, gelangte er, wie die Geſetze uns zeigen werden, zu einer gerechtern Würdigung der Demokratie und der Stelle, die ſie in einem geſunden Staatsleben einnehmen müſſe. Dagegen verkannte er nicht, daß die Rhetorik ein mächtiges Mittel zur Verbreitung richtigerer Erkenntniß werden könne, ſobald ſie, von dem Formalismus der ſikeliſchen Schule befreit, von großen Gedanken erfüllt und von einer philoſophiſchen Dialektik durchdrungen, auf eine genaue Kenntniß des Seelenlebens gegründet, nur der Wahrheit und dem Rechte diene. In den Reden des Perikles, deſſen gewaltiger Geiſt, noch nicht befangen in den einengenden Schranken und Regeln einer künſtlich ausgebildeten Rhetorik, durch die neue Weltanſchauung des Anaxagoras, die er ſich angeeignet hatte, einen noch höhern Aufſchwung nahm [12]), erkannte er Anfänge jener höhern Beredtſamkeit. Indem er nun mit dem tiefen Gehalt dieſer Reden die ſpielende Redekünſtelei der ſikeliſchen Schule verglich, die wegen des beſtehenden Glanzes ihrer Formen mit Leidenſchaft von Athens Jünglingen ergriffen wurde und in den vielbeſuchten Rhetorenſchulen eines Tiſias [13]), Antiphon [14]) und Lyſias [15]) Mittelpunkte ihrer Verbreitung fand, faßte er, wie ſchon Schleiermacher treffend bemerkt, den ſchönen und patriotiſchen Gedanken einer attiſchen, echt philoſophiſchen Redekunſt, die er, als eine Kunſt der Seelenleitung und Seelenveredlung und als Organ der Philoſophie, der klangvollen

Oberflächlichkeit und Hohlheit der fremden Rhetorik entgegenſetzte. Er fand dieſen Gegenſatz gleichſam verkörpert in zwei bedeutenden Rednern ſeiner Zeit, einerſeits in dem Beiſaſſen Lyſias, der, in der ſikeliſchen Schule gebildet, dabei ein eifriger Demokrat, gegen die Philoſophie ſich ziemlich gleichgültig verhielt, andererſeits in dem ideenreichen, durch Sokrates für die Philoſophie gewonnenen, der Demokratie wenig geneigten atheniſchen Vollbürger Iſokrates, dem Vater der kunſtvoll gegliederten Periodik. Schlüpfriger war der Boden, auf dem er ſich bewegen mußte, um der helleniſchen Sitte der Männerliebe, die er, wie geſagt, als ein ſeit Jahrhunderten beſtehendes, urſprünglich, am meiſten bei den doriſchen Stämmen, rein und edel aufgefaßtes Verhältniß vorfand [16]), durch Reinigung von allem Gemeinen zu einem wirkſamen Mittel philoſophiſcher Belehrung und ſittlicher Erziehung zu machen. Er verwarf nämlich das ſinnliche Element dieſer Liebe nicht ganz; es war ihm allerdings nur die durch den Kampf des göttlichern Theils der Seele gegen den niedern, ſinnlichen zu überwindende Grundlage, auf welcher ſich die höhere, ſittliche Liebe erheben ſollte, und als Grieche erkannte er ſchon in den erſten Stadien jener zuerſt ſinnlich aufregend wirkenden Leidenſchaft, deren Gegenſtand die ſchöne Männergeſtalt war, ein geiſtiges Moment, eine Empfänglichkeit des Sinnes für ideale Schönheit, der dem edlern Menſchen der kräftigſte Antrieb eines höhern, an der Hand des Schönen ſich zu dem ewig Wahren und Guten erhebenden Lebens wird. Aber das richtigere Gefühl der neuern Zeit wird ſich doch ſelbſt durch die glänzendſten und naturgetreueſten Schilderungen der beginnenden Liebe, wie ſie der Phädros und das Gaſtmahl uns bringen, inſofern Jünglinge als der Gegenſtand derſelben gedacht werden, mehr verletzt und abgeſtoßen, als angezogen fühlen, weil wir von einer an ſich ſelbſt unedlen Wurzel keine edlen Früchte erwarten können. Wir müſſen vielmehr, ohne Platon's reiner Tugend irgendwie zu nahe zu treten, der Wahrheit das Zugeſtändniß machen, daß er in ſeiner Theorie zu jener Zeit, mehr als recht iſt, mehr auch als ſein Lehrer Sokrates, ſoweit wir ihn aus Xenophon's Schilderungen kennen, und als ſein großer Schüler Ariſtoteles [17]), ja, als er ſelbſt in ſeinen ſpätern Schriften, im Staat und

in den Geſetzen, wie wir in der Folge ſehen werden, in einer fehlerhaften Richtung des griechiſchen Volksgeiſtes befangen war.

Der erſte Dialog, in welchem der Geiſt der pythagoreiſchen Lehre, deren tieferes Verſtändniß Platon von ſeinen Reiſen mit zurückbrachte, mit ſeiner eigenen Dialektik und Ideenlehre zur ſchönſten Harmonie verſchmolzen erſcheint, iſt der Phädros. In dieſem wunderbaren Kunſtwerke, mit welchem Platon, wie es ſcheint, ſeiner Lehrthätigkeit durch Bekämpfung ſchädlicher und verkehrter Richtungen den Weg bahnen und ihre Zwecke und Mittel bezeichnen wollte, iſt der Kampf gegen die falſche Rhetorik und die Grundlegung zu einer höhern, auf Dialektik gebauten Redekunſt mit der Darſtellung des Gegenſatzes der gemein ſinnlichen und der ſittlichen, durch Philoſophie vergeiſtigten Liebe zu einem Ganzen verknüpft, deſſen beide Theile auf den erſten Anblick mehr loſe aneinander gereiht, als organiſch verbunden zu ſein ſcheinen. Unſer Dialog iſt daher vor vielen andern häufig misverſtanden und einſeitig aufgefaßt worden, und nur Wenige haben, wenigſtens annäherungsweiſe, eine genügende Vermittelung zwiſchen ſeinen beiden Haupttheilen aufgefunden. Aber auch über die Stelle, die dem Phädros in der Reihe der platoniſchen Geſpräche zukommt, und über die Zeit ſeiner Abfaſſung gehen die Erklärer des Platon alter und neuer Zeit nach zwei ganz verſchiedenen Richtungen hin auseinander. Beide Fragen hängen aber ſo genau zuſammen und die Art ihrer Beantwortung bedingt ſo entſchieden das künſtleriſche und philoſophiſche Verſtändniß des Ganzen, daß wir erſt nach Erledigung derſelben zu einer nähern Betrachtung des Dialogs nach Form und Inhalt übergehen können.

Je nachdem man entweder auf die Liebe oder auf die Beredtſamkeit das Hauptgewicht legte, ſah man den Phädros bald als eine Darſtellung der reinern Liebe, bald als eine Empfehlung der philoſophiſchen Redekunſt, oder auch der dialektiſchen Methode des Unterrichts an, wobei dann jedesmal die andere Seite des Dialogs zu einem untergeordneten Moment, ſei es nun zu einem bloßen Beiſpiel, oder zu einer ſinnvollen Einfaſſung des Hauptinhalts, herabgedrückt wurde. Daß man im Alterthume die Betrachtung der idealen Liebe und Schönheit als

die eigentliche Aufgabe des Dialogs ansah, zeigen schon die überlieferten Überschriften desselben: Von der Liebe, oder: Vom Schönen. In diesem Sinne haben namentlich die Neuplatoniker den Phädros als eine Hauptquelle der platonischen Philosophie angesehen und ausgebeutet, und bis auf die neuere Zeit sind ihnen die Meisten gefolgt, ohne das Verhältniß dieser, gewiß sehr bedeutenden Seite des Gesprächs zu den Erörterungen über die Rhetorik, die doch den weitesten Raum in demselben einnehmen, in Erwägung zu ziehen.

Den ersten Anstoß zu einer tiefer eindringenden Betrachtung des Dialogs gab Ast, der, im geraden Gegensatze zu der hergebrachten Ansicht, in einer Jugendschrift über den Phädros [18]), als den wesentlichen Inhalt desselben den Gegensatz der sophistischen und philosophischen Beredtsamkeit bezeichnete und den Reden von der Liebe nur den Werth von Episoden und treffend gewählten Beispielen der echten und falschen Rhetorik zugestand. Diesen Standpunkt hält er auch später noch fest, indem er, in etwas erweiterter Auffassung, den Zweck des Phädros dahin bestimmt, daß er die ganze Sophistik des damaligen Zeitalters als Schriftstellerei und Kunst darstellen solle [19]). So wenig er nun auch die Wichtigkeit der erotischen Reden verkennt, in denen er die Wahrheit findet, daß Liebe und Begeisterung die Seele aller Kunst und Philosophie und das Princip der ursprünglichen Einheit beider sei, so weist er doch nicht nach, in welcher innern Beziehung diese gewiß echt platonischen Gedanken zu jener von ihm aufgestellten Grundidee des Dialogs stehen. Dieser Ansicht steht am nächsten die von Nitzsch [20]), dem ebenfalls die Darstellung der wahren und falschen Beredtsamkeit der Hauptinhalt des Gespräches ist; doch geht dieser einen Schritt weiter, indem er in der sittlichen Liebe das Hauptmotiv sowol der wahren Redekunst, als auch der belehrenden, philosophischen Gesprächsführung erblickt.

Dagegen hebt zuerst Schleiermacher eine dritte, bis dahin zu wenig beachtete Seite des Dialogs hervor, die dialektische [21]). Die Hauptaufgabe desselben ist ihm die Darstellung der Dialektik, der Kunst des freien Denkens und bildenden Mittheilens, oder auch, da ihr ursprünglicher Gegenstand die Ideen seien, der Philosophie selbst, als der Grundlage alles Würdigen und

Schönen; das Band aber, das die einzelnen Theile zur Einheit verbindet, findet er in der Schilderung des philoſophiſchen Triebes, der jene Dialektik urſprünglich hervorgerufen habe, jenes Triebes, der als ein Urſprüngliches, in der Seele des Gebildeten und Vollkommenen immer Reges, als Leidenſchaft und göttliche Begeiſterung erſcheine und eben nichts Anderes ſei, als die echte und göttliche Liebe, die ſich über die auf den Nutzen ausgehende weit erhebe. Dieſe Anſicht brach die Bahn zu einem richtigern Verſtändniß des Dialogs, weil ſie weder die Reden von der Liebe als bloße Beiſpiele, noch auch die rhetoriſchen Erörterungen als bloßes Beiwerk erſcheinen läßt, ſondern beide in einem höhern Princip, der Dialektik, vereinigt, deren Wurzel die Liebe zum Schönen, deren Frucht die philoſophiſche Wechſelrede iſt. Aber abgeſehen davon, daß Schleiermacher dieſe Vermittelung nur angedeutet, nicht zu einer philoſophiſch-künſtleriſchen Conſtruction durchgebildet hat, erſchöpft auch ſeine Auffaſſung nicht alle Seiten des Geſprächs. Denn theils läßt ſie die von Aſt zu ſehr in den Vordergrund geſtellte Rhetorik wieder mehr, als recht iſt, zurücktreten und verkennt, daß das dialektiſche Geſpräch wol die reinſte, aber nicht die einzige Form der Redekunſt iſt; theils berückſichtigt ſie zu wenig die hochwichtigen, zum Theil mythiſch eingekleideten, zum Theil aber auch in der ſtrengſten Sprache der Philoſophie gehaltenen Erörterungen der zweiten ſokratiſchen Rede über das Weſen der Seele und ihre Präexiſtenz, theils endlich geht der Begriff der Liebe durchaus nicht in dem der Dialektik auf. Beſonders von dieſer Seite ſucht Ruge [22]) die Schleiermacherſche Anſicht, der er ſonſt im Weſentlichen beiſtimmt, zu berichtigen und zu erweitern, indem er in der als Begeiſterung ſich offenbarenden Erinnerung der Seele an die früher von ihr geſchauten ewigen Ideen und in dem Hervorgehen wie aller, ſo auch der philoſophiſchen Kunſt, aus dieſer Begeiſterung und dem in ihr liegenden ſchöpferiſchen Triebe den Grundgedanken des Geſprächs erblickt. Indem er ſo der frühern Anſicht wieder einen Schritt näher tritt, läßt er, gleich Schleiermacher, die rhetoriſche Seite nicht ganz zu ihrem Rechte kommen und zieht überdies dem Dialog viel zu weite Grenzen, indem er in ihm eine Darſtellung der Entwickelung aller Künſte findet. Auch Brandis [23])

ſchließt ſich meiſt an Schleiermacher an, nimmt aber ebenfalls mehr als dieſer Rückſicht auf die Lehre von der Seele. Ihm iſt der Dialog eine Einleitung in das ganze platoniſche Lehrgebäude, indem die Liebe als begeiſternder Trieb zur Philoſophie und die Seele als göttliches Urſprungs und kraft deſſelben als für Wahrheit und Gewißheit empfänglich und ihrer auch mehr oder minder theilhaft geſchildert werde. Zugleich enthalte er Unterſuchungen über Form und Inhalt eines ſchlechthin unveräußerlichen Wiſſens, theils unter der Hülle von Mythen, theils durch Polemik gegen die daſſelbe aufhebende Sophiſtik. Doch ergibt ſich auch aus dieſen Beſtimmungen weder überhaupt eine innere Einheit der einzelnen Theile, noch die Nothwendigkeit, aus dem weiten Gebiete der Sophiſtik gerade die Rhetorik als Gegenſatz des feſten, begriffsmäßigen Wiſſens hervorzuheben.

Socher muß man [21]) zugeſtehen, daß er die drei gleich berechtigten Seiten unſers Geſprächs, die erotiſche, rhetoriſche und dialektiſche, zuerſt durch ein, wenn auch nur ſubjectives Princip zu vermitteln bemüht geweſen iſt. Er findet nämlich ihre Einheit in dem perſönlichen Zwecke Platon's bei der Abfaſſung des Phädros, ſein großes Unternehmen, die Gründung einer neuen Philoſophenſchule, zu rechtfertigen und durch eine Art von Programm einzuleiten. Deshalb weiſe er den Vorzug der Philoſophie vor der Rhetorik und des lebendigen, mündlichen, Ideen in der Seele des Lernenden erzeugenden und entwickelnden philoſophiſchen Unterrichts vor allem Schriftſtellerthum nach und ſtelle in kurzen Umriſſen die Hauptzüge ſeiner Philoſophie, namentlich ſeiner Seelen- und Ideenlehre dar, wobei er zugleich, durch Anknüpfung der Liebe an die Idee der Schönheit, die vorzugsweiſe in dem Elemente der Liebe ſich bewegende Jugend zu reinern und richtigern Vorſtellungen von derſelben hinzuführen bezwecke. Daß Socher hiermit zuerſt dem Phädros ſeine richtige Stellung in der Reihe der platoniſchen Dialoge angewieſen habe, werden wir ſpäter nachzuweiſen ſuchen; indeſſen iſt es ein Cirkelſchluß, wenn er den Grundgedanken deſſelben aus einer noch unerwieſenen Vorausſetzung ableitet, die er gerade erſt durch die Gedankenentwickelung hätte beweiſen ſollen. Am wenigſten aber wird auf dieſem Wege ein inneres

Einheitsprincip gewonnen; denn die äußere Veranlaſſung eines Kunſtwerkes iſt doch von der ihm zu Grunde liegenden objectiven Idee völlig verſchieden, ſo ſehr ſie auch den Ton und die Färbung deſſelben bedingen mag.

Gründlicher ſucht Stallbaum in zwei verſchiedenen Darſtellungen dieſe Grundidee zu entwickeln. In der frühern [25]) faßt er ſie in den beiden Sätzen zuſammen, daß nur eine auf Philoſophie, die einzige Quelle aller höhern Erkenntniß, gebaute Redekunſt echt und wahr ſei, und daß die Philoſophie ſich am meiſten in der Liebe zum Göttlichen und den ewigen Ideen offenbare — eine zugleich einſeitige und die Einheit des Dialogs wieder in einen Dualismus auflöſende Auffaſſung; denn theils hebt ſie das Rhetoriſche allzu ſehr als Hauptſache hervor, theils ſtellt ſie die beiden Seiten blos äußerlich nebeneinander, ſtatt ſie organiſch zu verknüpfen. Schärfer und genauer faßt er ſpäter [26]) den Hauptzweck des Phädros ſo, daß er die Quellen der Philoſophie theils in der Liebe oder in dem der Seele eingepflanzten Drange nach der göttlichen Weisheit, theils in der dialektiſchen Kunſt nachzuweiſen und durch beides die ſinnliche Liebe und die gewöhnliche Rhetorik zu veredeln und zur Philoſophie zu erheben beſtimmt ſei. Doch iſt auch dieſe Darſtellung noch nicht ganz von jenem Dualismus befreit, da ſie noch von zwei verſchiedenen Quellen der Philoſophie redet, ſtatt auf die letzte und urſprüngliche Quelle derſelben, die natürlich nur Eine ſein kann, zurückzugehen.

Noch umfaſſender ſucht K. F. Hermann [27]) die verſchiedenen Elemente des Dialogs zu verbinden; er ſetzt ihre Einheit in die Richtung nach oben, nach dem Begriffe und der in dieſem enthaltenen Wahrheit, die durch alle irdiſchen Beſtrebungen hindurchgehen ſoll, um ſie vor Willkür und Gemeinheit zu bewahren, und die namentlich auch denjenigen Thätigkeiten des Menſchen, die auf natürliche oder künſtleriſche Schönheit gerichtet ſind, Weihe und Maß verleihen muß, während Liebe ſowol als Schönrednerei verwerflich werden, ſobald ſie, ſtatt als Brücke zum Begriffe, nur zur Befriedigung der Genußſucht dienen und dieſe zum höchſten Maßſtabe nehmen. Aber der Einheit eines philoſophiſchen Grundgedankens entbehrt auch dieſe Beſtimmung; denn weder die Schönheit, noch die Richtung nach

dem Begriffe kann dieſe Einheit ſein, da die Schönheit nicht blos das Princip der Beredtſamkeit, ſondern aller Künſte, am wenigſten aber das der Dialektik iſt; die Richtung nach der Begriffswahrheit aber, eben weil ſie alle menſchlichen Beſtrebungen durchdringen ſoll, einen viel zu weiten Umfang hat, um die Zuſammenſtellung der Liebe und Beredtſamkeit genügend zu erklären. Somit wäre dann der Grund ihrer Verknüpfung eigentlich wieder, wie bei Socher, ein ganz ſubjectiver, nämlich der praktiſche Zweck, durch Bekämpfung der beiden bedenklichſten Verirrungen jener Zeit und durch Aufſtellung einer idealen, durch Philoſophie geweihten Liebe und Redekunſt, den Geiſt zu bezeichnen, in welchem Platon als Lehrer der Philoſophie zu wirken gedachte.

Im Ganzen auf Schleiermacher zurückgehend, doch den Plan deſſelben erweiternd, findet Kriſche [28]) die das Ganze beherrſchende philoſophiſche Idee in der zweiten Rede des Sokrates, in welcher die Geſchichte der Seele den ſubſtantiellen Theil, nämlich die Erkenntniß der Idee oder des wahrhaft Schönen und Guten liefere, auf welche der durch Schönheit angeregte und von ihr getragene dialektiſche Trieb des echten Sokratikers gerichtet ſei. Dieſe Anſicht ſetzt die rhetoriſchen Erörterungen wieder zu einem überflüſſigen und zufälligen Beiwerke herab und gibt keinen Aufſchluß über den nothwendigen Zuſammenhang der Redekunſt mit der Erkenntniß der Idee und dem dialektiſchen Triebe.

Auch Suſemihl [29]) hält für den Mittelpunkt und Endzweck des Geſprächs die Dialektik, ihren Trieb und ihre Methode, eben damit aber auch die Abgrenzung ihres Gebietes im Bereiche der mündlichen und ſchriftlichen Darſtellung, ſodaß die wahre Rhetorik eben ſo ſehr von ihr geſchieden, als ihr doch andererſeits wieder unterworfen werde. Hiernach ſei die Rhetorik Vorſtufe zur Dialektik, wie die Schönheit zur Wahrheit, und was die Dialektik für die Schule, das ſei die wahre Rhetorik für die Laien, nämlich die Dialektik in ihrer praktiſchen Anwendung auf alle Kreiſe des bürgerlichen Lebens. Doch auch dieſe Erklärung trennt Zuſammengehöriges, weil ſie es nicht auf ſeine tiefſten Wurzeln zurückführt, und legt zu wenig Gewicht auf die dritte Seite des Dialogs, auf die Schilderung

der begeiſterten Liebe zur Schönheit. Sie verkennt, daß, ſowol nach Platon's Darſtellung, als nach der Natur der Sache, nicht die Rhetorik Vorſtufe zur Dialektik ſein kann, ſondern dieſe vielmehr für jene die Grundbedingung und das eigentliche Lebenselement iſt; ſie überſieht auch, daß Platon, wenn ihm die wahre Rhetorik nichts als eine Laiendialektik geweſen wäre, derſelben ſchwerlich ein ſo bedeutendes Intereſſe, wie er es offenbar in unſerm Dialoge thut, würde zugewendet haben, da er die Praxis des Lebens immer nur inſoweit in den Kreis ſeiner philoſophiſchen Betrachtungen zieht, als er ſie der Philoſophie dienſtbar zu machen oder vielmehr ſie ſelbſt zur Philoſophie erheben zu können glaubt. Vielmehr verhält ſich in ſeinem Sinne die wahre Rhetorik zur wahren Dialektik wie Äußeres zum Innern, wie das Wort zum Begriff; wäre es anders und hätte er der Redekunſt eine ſo untergeordnete Stelle anweiſen wollen, ſo würde er ſchwerlich Gottgefälligkeit als ihren höchſten Zweck geſetzt haben [30]); denn gewiß, ein höherer Zweck läßt ſich weder für die Dialektik, noch für irgend eine andere Wiſſenſchaft oder Kunſt denken.

Daß weder in der Rhetorik, noch in der Dialektik, noch in der Liebe allein die alle Theile des Dialogs zuſammenhaltende Einheit liegen kann, wird keines Beweiſes bedürfen, da die Theile nicht aus einander, ſondern nur aus einem über allen ſtehenden und alle in ſich faſſenden Ganzen können erklärt werden. Aber auch wenn man, wie wir dies faſt bei allen eben aufgezählten Beſtimmungen bemerkten, eine jener drei Seiten entweder als das Hauptmotiv des Geſprächs, neben welchem die andern nur als gelegentliche, durch praktiſche Zwecke hervorgerufene Erörterungen verwandter Gegenſtände hergehen, oder wol auch als jenes Ganze ſelbſt anſieht, zu welchem die beiden andern ſich als Theile verhalten, wird man Platon's Abſicht gewiß verfehlen. Denn im erſtern Falle erſcheinen, wenn man die Rhetorik als Hauptmotiv betrachtet, die drei in ſchöner Abſtufung aufeinander folgenden Reden von der Liebe nur als Beiſpiele der falſchen und echten Beredtſamkeit, alſo als ein zufälliges, über Gebühr ausgeſchmücktes Beiwerk; geht man aber von der Liebe oder auch von der Dialektik aus, ſo wird die doch ſo ernſtlich gemeinte und gründlich durchgeführte

Entwickelung der wahren Rhetorik zu einer bloßen, den Kern des Geſprächs einſchließenden Schale oder auch zu einem das Hauptbild anmuthig einfaſſenden Rahmen, der auch ſeinerſeits mit ſchönen, aber dem Gegenſtande des Bildes ganz fremden Figuren ausgeſchmückt iſt. Daß in dem einen wie in dem andern Falle der Dialog aufhören würde ein organiſch vollendetes Kunſtwerk zu ſein, liegt eben ſo am Tage, als daß Platon ein ſo unkünſtleriſches Werk nicht verfaßt haben könne. Aber keines jener drei Elemente verhält ſich auch zu den beiden andern wie das Ganze zu ſeinen Theilen; am wenigſten die echte Rhetorik, die ja offenbar weder als das Urſprüngliche, noch als das Höchſte, ſondern als die gemeinſchaftliche Frucht der philoſophiſchen Liebe und der Dialektik anzuſehen iſt. Doch auch die Liebe kann dies höchſte Princip nicht ſein, da ſie hier weder, wie im Gaſtmahl, pſychologiſch erklärt, ſondern nur beſchrieben, noch rein um ihrer ſelbſt willen, ſondern nur in ihrer Beziehung auf Dialektik und Rhetorik betrachtet wird, überdies aber dieſe beiden unmöglich der Liebe als Arten untergeordnet werden können. Eben ſo wenig kann endlich die Dialektik die allgemeine, alle Seiten zuſammenfaſſende Idee des Dialogs ſein, da dann die Beſchreibung der einzelnen Arten und Formen der Begeiſterung und Liebe überflüſſig wäre; denn nicht jede Begeiſterung und Liebe iſt auf Dialektik und Philoſophie gerichtet. Wäre wirklich, wie Schleiermacher annimmt, das Erwachen des philoſophiſchen Triebes der Grundgedanke, ſo würde der Inhalt dieſes Dialogs ſo ziemlich mit dem des Theätetos oder auch des Parmenides zuſammenfallen und ſeine eigenthümlichſten Beziehungen unerklärt bleiben.

Die Geſpräche aus Platon's reiferer Zeit, zu denen wir unſern Phädros vorläufig zu rechnen uns erlauben, haben überhaupt nicht den Zweck, einen einzelnen philoſophiſchen Satz oder wol gar irgend eine praktiſche Wahrheit zu beweiſen, ſondern ſie gehen alle von Gedanken aus, welche eine größere Reihe platoniſcher Anſchauungen und Lehren in ſich ſchließen und gewiſſermaßen ſeine ganze Philoſophie, von einer beſtimmten Seite her abgeſpiegelt, zuſammenfaſſen. Ein ſolcher Mittelpunkt iſt in unſerm Geſpräche offenbar die hier zuerſt bei Platon in ſo klarer und entſchiedener Weiſe auftretende Lehre

von der Ewigkeit nicht nur der Seele des Alls, ſondern auch der Einzelſeelen, woran ſich ſogleich die Darſtellung der urſprünglichen Verſchiedenheit der einzelnen Seelen anſchließt, deren keine für die Aufnahme der höchſten Ideen ſchlechthin unempfänglich iſt, jede aber dieſelben in einer andern, ihrer Eigenthümlichkeit entſprechenden Weiſe auf ſich wirken läßt. Das Bewußtſein dieſer Ideen wird zwar in Allen naturgemäß durch die in ſchönen Menſchengeſtalten am reinſten dargeſtellte Idee der Schönheit hervorgerufen und wirkt zuerſt mit unmittelbarer Naturgewalt, indem ſie eine unwiderſtehliche, begeiſterte Liebe zu ähnlich begabten Menſchen in ihnen weckt, die indeſſen nichts Anderes iſt, als Sehnſucht nach den verlorenen, ewigen Idealen. Aber in der Richtung, welche dieſe Begeiſterung nimmt, und in den Idealen, denen ſich die einzelne Seele zuwendet, offenbart ſich ſofort eine große Verſchiedenheit, die nicht beſeitigt werden kann, ſondern anerkannt werden muß. Hieraus entſpringt dann die ſittliche Foderung, daß Jeder ſein eigenes und Anderer eigenthümliches Seelenleben zu verſtehen, auf das freieſte und lebensvollſte auszubilden und dem dieſer Eigenthümlichkeit entſprechenden Ideale anzunähern ſtrebe. Wie nun die höhere, ſittliche Liebe der Beginn dieſer Entwickelung iſt, ſo iſt ihre Vollendung die Philoſophie oder die Erkenntniß des ewig unwandelbaren Seins der Ideen, und wie die Liebe nur dann eine echte iſt, wenn ſie ihren Gegenſtand in ſeinem innerſten Leben, in ſeiner tiefſten geiſtigen Eigenthümlichkeit ergreift und dieſer gemäß ihn und ſich ſelbſt weiter auszubilden bemüht iſt, ſo muß auch die Philoſophie ſich dadurch als eine echte und lebenskräftige bewähren, daß ſie die Erkenntniß der Ideen in den dafür empfänglichen Seelen auf eine der Eigenthümlichkeit derſelben entſprechende Weiſe durch das belehrende Wort zu wecken und auszubilden ſtrebt. Dieſer Unterricht muß aber, wenn er lebendige Frucht tragen ſoll, eine doppelte Seite haben, eine dialektiſche und rhetoriſche; er muß einerſeits, von einer idealen Lebensanſicht getragen, von der Anſchauung des Einzelnen ſich zur Allgemeinheit des Begriffs erheben und die Begriffe dann wieder in ihre beſondern Arten zerlegen, um ſo theils jedem Einzelnen ſeine rechte Stelle anzuweiſen, theils ein Verſtändniß des allgemeinen Lebens der Natur und des Geiſtes

in seinem innersten Grunde vorzubereiten; dies ist die Aufgabe der Dialektik. Andererseits muß der Unterricht sich genau der Eigenthümlichkeit des zu belehrenden jüngern Freundes anschließen und nur nach Maßgabe derselben auf ihn zu wirken suchen, ein Ziel, das am sichersten durch eine, die dialektische Gedankenerzeugung treu darstellende, mündliche Wechselrede zwischen dem Lehrenden und Lernenden erreicht wird; aber auch die weniger vollkommenen Formen der Mittheilung, die kunstvolle Einzelrede und die schriftliche Darstellung, können zu demselben Zwecke höchst wirksam werden, sobald sie von einer tiefern Seelenkenntniß ausgehen und jener lebendigen Wechselrede, als ihrem höchsten Muster nachgebildet sind. Dies ist das Geschäft der wahren Rhetorik.

Hiernach bestimmen wir als die Grundidee des Dialogs den Gegensatz des freiern und höhern Lebens der Seele, die in ureigener Kraft, ihrer eigenthümlichen Anlage gemäß, sich zu entwickeln und im freiesten Schöpfungstriebe, ihrer ursprünglichen Herrlichkeit sich erinnernd, ihr Ideal in sich selbst und Andern darzustellen strebt, und des ideenlosen Treibens des rein praktischen Verstandes, der, am Scheine und am Endlichen haftend, mit selbstsüchtiger Berechnung untergeordnete oder unsittliche Zwecke verfolgt und, weil er eines reich entwickelten, freiern Seelenlebens entbehrt, sein Denken und Thun nicht nach den ewigen Ideen, sondern nach einzelnen beschränkten, ganz äußerlich aufgefaßten oder eingelernten Vorschriften bestimmt.

In diesem Gegensatze laufen alle Fäden des Dialogs zusammen; er ist der Mittelpunkt, auf welchen alle seine Theile sich zurückbeziehen, und alle einzelnen Gegensätze, die uns im Laufe der Untersuchung entgegentreten, sind nur verschiedene Seiten desselben. Hierhin gehört zunächst der wiederholt hervortretende Gegensatz des wesenhaften Seins der Idee und des Scheins, oder, subjectiv aufgefaßt, des Wissens und der Meinung [31]), der mythisch auch durch die Entgegenstellung der Seelen, die in dem überhimmlischen Raume die Ideen schauten, und derer, die zu diesem Schauen kaum oder gar nicht gelangen konnten, dargestellt wird [32]). Aus diesem geht im praktischen Leben zunächst der Gegensatz der höhern und niedern

BIBLIOTECA NAZIONALE V.E. ROMA

Liebe hervor, wobei ausdrücklich bei der letztern nicht blos die Seite der gemeinen Sinnlichkeit, ſondern ganz beſonders die begeiſterungsloſe, falſche Klugheit hervorgehoben wird [33]), die, ohne unbedingte Hingebung an die Perſönlichkeit des geliebten Gegenſtandes, ihn nur als ein Mittel zu den unwürdigſten Zwecken, nicht als Selbſtzweck anſieht und ſelbſtſüchtig den Umgang mit dem Freunde nach verächtlichen Nützlichkeitsrückſichten regelt und beſchränkt. Dieſe entgegengeſetzte Beſchaffenheit der Seelen erſcheint dann, ſobald Menſchen auf Menſchen durch das Wort, das urſprünglichſte und wirkſamſte Organ der Mittheilung, zu wirken verſuchen, als Gegenſatz der echten und falſchen Rhetorik. Jene hat die genaueſte Kenntniß des Seelenlebens der Einzelnen in ſeiner unendlichen Mannichfaltigkeit und liebende Anerkennung ſeiner Eigenthümlichkeit zum Anfangspunkte [34]), zum Ziel aber eine Hingabe an den göttlichen Willen und eine dieſem Willen entſprechende Wirkſamkeit [35]); ſie bewirkt durch geiſtweckenden Unterricht höhere Erkenntniß in den Seelen der Lernenden; ihr belebendes Princip iſt die Dialektik, durch welche ſie jeden Begriff ſcharf aufzufaſſen und in ſeine Beſtandtheile aufzulöſen gelernt hat; ſie iſt durch und durch philoſophiſch. Dagegen verfolgt ihr Gegentheil, die falſche Rhetorik, untergeordnete oder ganz verwerfliche Zwecke; ſie kümmert ſich nicht um die geiſtige Eigenthümlichkeit und die wahren Bedürfniſſe Derer, zu denen ſie redet; ſie ruft durch Täuſchung und Überredung, dem Scheine ſtatt der Wahrheit nachjagend, falſche Meinungen, verkehrte Entſchlüſſe und Entſcheidungen, unedle Gefühle und Leidenſchaften hervor; ſie wirkt ohne Philoſophie und wahre Dialektik; ihr Rüſtzeug iſt ein zufälliges Aggregat willkürlich feſtgeſetzter, weder auf Seelenkunde, noch überhaupt auf philoſophiſche Anſchauung gegründeter, rein äußerlicher und daher nur gedächtnißmäßig eingelernter Regeln, Formeln und Figuren aller Art; ſie iſt der Philoſophie und dem höhern Seelenleben ganz fremd. Mit dieſem Gegenſatze ſind nun wieder drei andere eng verbunden; zunächſt der der poſitiven und negativen oder antilogiſchen, beſonders durch Zenon von Elea und deſſen megariſche Nachtreter vertretenen Dialektik, der im Sophiſten ausführlich erörtert wurde, hier aber nur kurz angedeutet wird, wobei dieſe falſche Dialektik

ausdrücklich als ein Zweig der falſchen Rhetorik erſcheint [36]). Aber auch der Gegenſatz des lebendigen Wortes und des todten Buchſtabens der Schrift, der hier, gegenüber der ſchon damals in bedenklicher Weiſe überhand nehmenden Vielſchreiberei ſophiſtiſcher Rhetoren und beſonders auch der dem Platon beſonders widerwärtigen Sitte der Logographie oder des Abfaſſens gerichtlicher Reden für Andere [37]), in aller Schärfe geltend gemacht wird, hängt mit jenem allgemeinern genau zuſammen, obgleich er nicht ganz mit ihm zuſammenfällt. Denn das geſprochene Wort iſt das Lebendige, Freie, Urſprüngliche, der ſeelenvolle, Leben weckende, unmittelbare Ausdruck des Gedankens und des Gefühls, die Schrift dagegen das Todte, Starre, Abgeleitete, durch äußere Zeichen Vermittelte, das nur auf Die, welche dieſer Zeichen kundig ſind, und auch auf dieſe nur mittelbar, durch Abſtraction, daher mit geringerer Kraft und Lebendigkeit, als die Rede, wirken kann. Dieſe nimmt Rückſicht auf die Eigenthümlichkeit und Bildungsſtufe Derer, denen ſie gilt, und bekommt dadurch jene individuelle, friſche Färbung, welche das Hauptmittel ihrer Wirkſamkeit iſt; die Schrift iſt ein verallgemeinerndes Element, ſie iſt für Leſer der verſchiedenſten geiſtigen Anlagen und Bildungsſtufen beſtimmt und ſpricht zu allen auf gleiche Weiſe, ohne ihre Verſchiedenheit zu beachten. Das freie Wort kann ſich ſelbſt helfen und vertheidigen, die Schrift nicht; das heißt, der Redner kann ſeine Worte erläutern, begründen, durch dialektiſche Entwickelung der Gedanken nach allen Seiten hin gegen Misverſtändniſſe ſicherſtellen; der Schriftſteller muß ſich jede Misdeutung gefallen laſſen, da das geſchriebene Wort unabänderlich feſtſteht und ohne mündliche Erklärung oft unklar und unverſtändlich bleibt [38]). Daher theilt ſich der philoſophiſche Redner lieber durch das lebendige Wort, der unphiloſophiſche lieber durch künſtliche, nach todten Regeln ausgearbeitete Schriftwerke mit, weil es ihm weniger um bildende Wirkſamkeit, als um Schauſtellung ſeiner rhetoriſchen Kunſt zu thun iſt. Ein dritter Gegenſatz iſt endlich der zwiſchen dem belehrenden Wechſelgeſpräch und der Einzelrede, oder zwiſchen dem dialogiſchen und akroamatiſchen Vortrage, gleichviel ob in Wort oder Schrift. Denn am reinſten ſtellt das Geſpräch die Vorzüge der mündlichen Rede dar; deshalb iſt auch

die ſchriftliche Darſtellung nicht an ſich verwerflich; aber nur dann, wenn ſie nichts weiter ſein will als eine Erinnerung an das geſprochene Wort und ein Abbild deſſelben, vermag ſie dieſem ähnlich, wenn auch ſchwächer, befruchtend und Gedanken weckend auf die Seelen der Leſer zu wirken. Darum iſt die dialogiſche Form der ſchriftlichen Darſtellung, wie überhaupt die vollkommenſte der ungebundenen Rede [39]), ſo namentlich die allein für philoſophiſche Belehrung geeignete, weil die in ihr vorherrſchende Methode wechſelſeitiger Gedankenerzeugung am meiſten dem Weſen der Begriffe bildenden Dialektik entſpricht. Aber nicht blos bei dem ſchriftlichen, auch bei dem mündlichen Vortrage iſt das Geſpräch die wirkſamſte und dem Ideal am meiſten entſprechende Weiſe der Mittheilung, und die Einzelrede wird ſtets um ſo vollkommener ſein, je mehr ſie ſich der Geſprächsform annähert [40]).

Kurz zuſammengedrängt würde alſo Folgendes der Kern unſers Geſprächs ſein: Die begeiſterte Liebe der unſterblichen Seele zu dem an ſich Schönen und Guten und die, von dieſer Begeiſterung getragene, freieſte Ausbildung ihres eigenthümlichen Weſens iſt die Quelle jedes höhern, gottgefälligen Lebens, beſonders aber des reinſten, vollkommenſten Geiſteslebens, der Philoſophie, deren geiſtiges Organ, die Dialektik oder die Kunſt der Gedankenbildung, zugleich den Werth ihres äußern Organs, der wahren Beredtſamkeit, bedingt, die ihrerſeits wieder in mündlicher, wie in ſchriftlicher Darſtellung am vollkommenſten in der Form der den innern Proceß der Begriffserzeugung in Worten nachbildenden Wechſelrede erſcheint. Schwerlich konnte Platon die mit dem Phädros beginnende Reihe ſeiner tiefſten, nach Zuſammenfaſſung aller Seiten und Zweige der Philoſophie ſtrebenden Dialoge beſſer eröffnen, ſchwerlich ſeine Lehrthätigkeit ſinniger einleiten und zugleich die dialogiſche Form ſeiner Schriften und damaligen Lehrvorträge treffender motiviren, als durch dieſen Dialog, der die trefflichſten Andeutungen über den nothwendigen Einklang zwiſchen Inhalt und Form der wahren Philoſophie und zugleich ſchon die Umriſſe jener tiefer eindringenden philoſophiſchen Erörterungen über das Weſen der Liebe und der Seele in ſich faßt, die uns das Gaſtmahl und der Phädon bringen.

Sind wir aber wirklich berechtigt, unſerm Dialog dieſe Stelle anzuweiſen? Sollen wir der von Alters her überlieferten und noch in neuerer Zeit von bedeutenden Männern vertretenen Meinung entſagen, die im Phädros ein Jugendwerk unſers Platon ſieht? Sollte das Gefühl ſo vieler ſeiner Leſer und Verehrer, die ſich früh daran gewöhnt haben, in dieſem unvergleichlichen Kunſtwerke die erſten, kühn und ahnungsvoll entworfenen Umriſſe einer ganz neuen Weltanſchauung und die noch gährende Begeiſterung eines ſchon früh für Kunſt und Schönheit ſchwärmenden, dann durch Sokrates für die Philoſophie gewonnenen und nach den höchſten Idealen ſtrebenden Dichterjünglings wahrzunehmen, auf bloßer Täuſchung beruhen? Je verſchiedener das Bild Platon's und ſeiner geiſtigen Entwickelung, ja ſeiner ganzen Philoſophie ſich geſtaltet, je nachdem wir der einen oder andern Anſicht folgen, deſto mehr muß die Entſcheidnng dieſer wichtigen Frage das Werk einer eben ſo unbefangenen als allſeitigen Erwägung aller Gründe und Gegengründe ſein.

Schon im Alterthume beſtand über dieſen Punkt eine doppelte Meinung; denn während Diogenes der Laërtier, wie es ſcheint, auf das Urtheil der gelehrten Kritiker Euphorion und Panaitios geſtützt [41]), und der Neuplatoniker Olympiodóros [42]), wahrſcheinlich auch im Einverſtändniß mit ſeinen Vorgängern Proklos und Damaskios, den Phädros als Platon's erſten Dialog bezeichnen, weiſt ihn Cicero [43]), der gewiß aus guten Quellen ſchöpfte, dem reifern Mannesalter unſers Philoſophen zu. Wol nur, weil ſie in dem viel geleſenen Diogenes ſtand, wurde die erſtere Anſicht faſt zu einer geheiligten Überlieferung, an welche bis auf die neuere Zeit Niemand zu rühren wagte. Dem leiſen, allerdings nur einſeitig begründeten Zweifel Tennemann's [44]) ſtellte Schleiermacher eine ſo glänzende und beſtechende Vertheidigung der gewöhnlichen Annahme entgegen und wußte dieſelbe ſo ſcharfſinnig zum Grundſtein ſeiner ganz neuen und feſt in ſich geſchloſſenen Anſicht über die Reihenfolge und den innern Zuſammenhang der platoniſchen Dialoge zu machen, daß ſeine Anſicht für Männer, wie Aſt, Boeckh [45]), Brandis [46]), Schwalbe [47]), Gruppe [48]) und viele Andere maßgebend blieb und auch in der neueſten Zeit noch an Kriſche und Suſemihl

warme Vertheidiger fand. Denn wenn Boeckh den Dialog schon Platon's zwanzigstem Lebensjahre zuweist (Ol. 92, 2, d. i. 408/409), Ast dagegen, der den Protagoras für den ersten Dialog hält, ihn eine Olympiade später geschrieben sein läßt, womit auch Krische übereinstimmt, so sind dies doch nur unwesentliche Modificationen derselben Grundansicht. Gegen diese erhob sich zuerst Socher mit seinem kerngesunden Urtheil; er wies aus innern und äußern Gründen nach, daß der Phädros nur ein Werk des reifsten Mannesalters sein könne und die Reisen Platon's nach Ägypten und Italien schon voraussetze, und fand zugleich in demselben eine Menge von Beziehungen auf seine erst nach Beendigung dieser Reisen erfolgte Begründung einer Philosophenschule. Obgleich nun diese, von K. F. Hermann und Stallbaum unbedingt gebilligte und mit neuen, gewichtigen Gründen unterstützte Ansicht, nach welcher die Abfassung unsers Dialogs etwa um das Jahr 388 (Ol. 97, 4), also in Platon's einundvierzigstes Lebensjahr fallen würde, sich mehr und mehr Bahn zu brechen angefangen hat, so steht ihr doch bei Vielen noch immer das doppelte Gewicht der einmal lieb gewordenen Überlieferung und der noch vielfach festgehaltenen Schleiermacher'schen Hypothese über die Stufenfolge und organische Verbindung der Dialoge entgegen, die mit seiner Meinung über den Phädros steht und fällt. Die Gründe, mit welchen diese von ihren Anhängern unterstützt wird, sind theils von der angeblichen Tradition, theils von einzelnen im Dialog selbst, wie man meinte, enthaltenen Andeutungen über seine Abfassungszeit, theils von seinem Charakter und ganzen Gedankenkreise, theils endlich von seinem Verhältniß zu den übrigen Gesprächen hergenommen.

Am schwächsten ist der auf die Überlieferung gebaute Grund; denn eine solche findet, wie selbst Schleiermacher anerkennt [49]), in der That gar nicht statt, da ihre beiden Gewährsmänner, Diogenes und Olympiodóros, ihre Behauptung dadurch, daß sie dieselbe nur durch subjective Gründe unterstützen, ausdrücklich als ein blos persönliches Urtheil aufstellen, das in keiner Weise für uns bestimmend sein kann. Und was für Gründe sind es doch, die sie anführen? Diogenes findet schon in der Aufgabe des Dialogs, der Liebe, etwas Jugendliches; als ob blos ein

junger Menſch über die Liebe philoſophiren könne und als ob es überhaupt die Sache eines etwa zwanzigjährigen Jünglings zu ſein pflege, ſich von den ihn bewegenden Gefühlen nicht blos Rechenſchaft zu geben, nicht blos über ſie zu ſchwärmen, ſondern ſie mit klarſtem Selbſtbewußtſein auf ihre tiefſten Wurzeln im Leben der Seele zurückzuführen und ſie ganz in das Reich der Ideen zu verſetzen! Müßte da nicht mit gleichem Rechte auch das Gaſtmahl, das viel mehr in allen Theilen von dem Gedanken der Liebe durchdrungen iſt, für ein Jugendwerk erklärt werden? Daß aber unſer Geſpräch eine viel höhere und umfaſſendere, wahrlich der männlichen Kraft des reifſten und tiefſten Denkers nicht unwürdige Aufgabe zu löſen ſuche, glauben wir im Obigen nachgewieſen zu haben. Noch wunderlicher beruft ſich Olympiodóros auf den dithyrambiſchen Charakter des Dialogs, der ihm zugleich den Beweis liefert, daß Platon auch einmal Dithyramben gedichtet habe. Aber abgeſehen von dieſer lächerlichen Beweisführung [50]), wie war es doch nur möglich, die heitere Ironie, mit welcher Platon den Sokrates ſelbſt über den dithyrambiſchen Flug ſeiner erſten Rede ſcherzen läßt [51]), ſo völlig zu verkennen und darüber den ſtreng dialektiſchen, ruhig klaren, weder dithyrambiſchen, noch überhaupt poetiſchen Charakter eines guten Theils des Dialogs ganz zu überſehen! Wir haben es alſo hier gar nicht mit geſchichtlichen Zeugniſſen, ſondern nur mit perſönlichen Anſichten zu thun, die nicht einmal den ſchon an ſich ſehr bedingten Werth einer alten Überlieferung in Anſpruch nehmen können. Denn wenn auch die Stelle des Diogenes, wo er ſich auf das Zeugniß des Panaitios beruft, weniger verderbt wäre, als es, nach Stallbaum's ſcharfſinnigen Erörterungen, der Fall zu ſein ſcheint [52]), ſo würde daraus noch immer nicht folgen, daß nicht auch jener gelehrte Stoiker blos ein perſönliches, wenngleich vielleicht etwas beſſer motivirtes Urtheil ausgeſprochen habe. Viel wahrſcheinlicher aber iſt es, daß, wie man überhaupt damals, weder über die Zeitfolge, noch die Echtheit der Dialoge, kritiſche Unterſuchungen anzuſtellen pflegte, ſondern ſie, ohne alle Rückſicht auf ihre Entſtehungszeit, nach ihrem Inhalte in Trilogien oder Tetralogien zuſammenordnete, ſo auch Panaitios mit dem Phädros, weil er ihm die weſentlichſten platoniſchen Lehren in einer nicht

durchweg ſtreng dialektiſchen, mehr propädeutiſchen Weiſe zu umfaſſen ſchien, ſeine Zuſammenſtellung platoniſcher Geſpräche begonnen habe, ohne damit ſeine Anſicht über die Zeit ſeiner Entſtehung ausſprechen zu wollen. Nichts Anderes liegt ja auch in dem Urtheil jener andern Kritiker, die, wie Diogenes anführt, in ihren Sammlungen den Phädros voranſtellten [53]), gleichwie wieder Andere bald dem Timäos, bald dem Theätetos oder Euthyphron, bald gar dem unechten Theages oder Kleitophon unter ſämmtlichen Geſprächen die erſte Stelle anwieſen [54]), während Thraſyllos mit richtigerm Gefühl den Phädros mit dem Parmenides, Gaſtmahl und Philebos zu einer Tetralogie verband [55a]).

Jenen unklaren und unſichern Behauptungen ſteht dagegen ein klares und zuverläſſiges Zeugniß, das des Cicero, gegenüber, der den Phädros in eine Zeit verweiſt, wo ſowol Iſokrates, als auch Platon ſelbſt ſchon im höhern Mannesalter ſtanden, eine Beſtimmung, die ganz vortrefflich auf die Zeit nach der Beendigung der erſten italiſchen Reiſe, alſo auf das Jahr 389, paßt. Zu dieſem Zeugniß geſellt ſich aber noch ein anderes, mehr mittelbares, doch von nicht geringerer Beweiskraft. Das einzige Geſpräch, über welches eine Überlieferung beſtand, daß es noch zu Lebzeiten des Sokrates abgefaßt worden ſei, iſt der Lyſis [55b]); da nun gerade dieſer kleine Dialog das dem Phädros ſehr nahe verwandte Thema von der Freundſchaft behandelt, ſo würden gewiß beide, wenn ſie derſelben Zeit angehörten, ſich in gleichem Gedankenkreiſe bewegen und ihren Gegenſtand ungefähr von derſelben Seite auffaſſen. Nun aber finden wir Platon im Lyſis, wie uns die Betrachtung dieſes Dialogs zeigte, in ſeinen Anſichten von der Freundſchaft im Ganzen noch auf dem ſokratiſchen Standpunkte, über den er ſich allerdings ſchon hier und da in einzelnen ahnungsvollen Blicken zu erheben anfängt; von der eigenthümlich platoniſchen Dialektik und von ſeiner Ideenlehre, wie beide im Phädros ſchon völlig ausgebildet vor uns liegen, iſt aber dort noch keine Spur. Hieraus geht hervor, daß der Lyſis nicht nach dem Phädros geſchrieben ſein kann, wenn man nicht dem Platon eine geſetzmäßig und ſtetig fortſchreitende Geiſtesentwickelung völlig abſprechen will. Aber nicht minder unwahrſcheinlich iſt es, daß

er in den wenigen Jahren, in denen er des persönlichen Unterrichts des Sokrates genoß, den in der That ungeheuern Fortschritt vom Lysis zum Phädros gemacht haben sollte. Wollen wir also nicht den Lysis, mit Ast und Andern, geradezu für unecht erklären, so werden wir zugestehen müssen, daß der Phädros dieser Periode nicht angehören kann.

Von entscheidendem Gewicht würden dagegen bestimmte, in dem Dialog selbst enthaltene Andeutungen über die Zeit seiner Abfassung sein. Eine solche glaubte man nun besonders in der Art, wie hier des Lysias und Isokrates gedacht wird, gefunden zu haben. Denn jener wird als Verfasser künstlicher Prunkreden verspottet, wogegen seiner viel vollendetern Gerichtsreden, die sich nicht blos durch anmuthige Fülle, Einfachheit, Anmuth und durchsichtige Klarheit des Ausdrucks, sowie durch lebensvolle Frische der Erzählungen und Charakterschilderungen, sondern auch durch Wahrheitsgefühl, sittlichen Ernst und biedere, patriotische Gesinnung auszeichnen, gar keine Erwähnung geschieht. Überhaupt ist die ihm in den Mund gelegte erotische Rede so wenig des großen Redners würdig und so matt und dürftig in Gedanken und Form, ganz abgesehen von ihrem unsittlichen Inhalte, daß sie, weit eher dem Standpunkte des Anfängers als dem des vollendeten Meisters entspricht. Ihm gegenüber erscheint Isokrates als ein mit edlern Geistes- und Herzensanlagen reich begabter, von göttlichem Triebe zur Philosophie beseelter Jüngling, von welchem Sokrates weissagen darf, daß er dereinst nicht nur alle frühern Redner wie Knaben hinter sich zurücklassen, sondern nach noch Höherm, also nach der Weisheit selbst, trachten werde. Diese Urtheile über beide Redner passen nun allein, insofern sie überhaupt passen, auf die zwischen 409 und 404 liegenden Jahre; denn damals stand Lysias, der, wahrscheinlich 459 geboren [56]) und schon in seinem sechzehnten Jahre nach der atheniſchen Pflanzstadt Thurii ausgewandert, von dort nach dem für Athen so unglücklichen sikelischen Kriege nebst der ganzen atheniſch-demokratischen Partei 412 vertrieben und nach Athen zurückgekehrt war, von wo ihn als einen der eifrigsten Demokraten schon 404 die Schreckensherrschaft der Dreißig wieder auf ein Jahr verjagte, noch im Beginn seiner rhetorischen Wirksamkeit zu Athen,

wohin er ſoeben durch Eröffnung einer Schule der Beredtſamkeit die ſikeliſche Rhetorik des Tiſias, den er in Thurii hörte, verpflanzt hatte. Damals wirkte er noch am meiſten auf dem Felde der Prunkberedtſamkeit und ſchrieb auch wol kleine erotiſche Reden[57]; ſpäter, ſeit er mit ſeinem Meiſterſtücke, der Rede gegen Eratoſthenes, zum erſten und letzten Mal ſelbſt vor Gericht aufgetreten war, wandte er ſich mehr und mehr der gerichtlichen Logographie zu[58]. Iſokrates dagegen, 436 (Ol. 86, 1) geboren[59], alſo ein um ſieben Jahre älterer Jugendfreund unſers Platon[60], war damals zwar ſchon ein Dreißiger, aber in Rede und Schrift noch nicht öffentlich hervorgetreten[61], ſodaß man noch das Beſte von ſeinen glücklichen Anlagen hoffen konnte. Wäre es nun wol gerecht geweſen, ſo fragt Mancher mit Schleiermacher, den Lyſias noch in einer Zeit, wo er die Prunkberedtſamkeit längſt aufgegeben hatte und nur noch Gerichtsreden ſchrieb, wegen einiger frühern, vielleicht längſt vergeſſenen und von ihm ſelbſt verworfenen Verſuche auf dem Felde der erotiſchen Rhetorik, ſo hart mitzunehmen? Durfte Platon die ſpätern, vollendetern Leiſtungen des gefeierten Redners ſo ganz überſehen und ſich nur an ſeine noch unreifen Anfänge halten? Und wäre nicht ein ſolcher Angriff gegen einen ſiebenzigjährigen Greis (denn in dieſem Alter ſtand Lyſias im Jahre 389), ſo fügen Andere hinzu, höchſt rückſichtslos geweſen, um ſo mehr, da derſelbe ſich in gefahrvoller Zeit als wahrer Volksfreund bewährt hatte? Können wir einem Platon ſolche Liebloſigkeit zutrauen? Wäre es nicht auch geradehin lächerlich, bemerkt Suſemihl, an einen Greis die Ermahnung zu richten, er möge ſich ernſtlicher mit der Philoſophie beſchäftigen? Aber auch die Weiſſagung über Iſokrates, ſagt Schleiermacher, erſcheint zu einer Zeit, wo dieſer ſchon ein Mann von beinahe funfzig Jahren war und ſich längſt als Verfaſſer kunſtvoller Reden einen Namen gemacht hatte, entweder lächerlich oder verkehrt; lächerlich, wenn er die Hoffnungen des Sokrates wirklich erfüllt hätte, verkehrt, wenn er hinter ihnen zurückgeblieben war, weil ja dann Platon wiſſend und abſichtlich dem Sokrates eine falſche Weiſſagung untergeſchoben hätte. Oder, bemerken Andere, hätte Platon hinter jener Weiſſagung etwa eine Auffoderung an Iſokrates ver-

ſtecken wollen, er möge den aufgegebenen beſſern Weg wieder betreten, ſo wäre auch eine ſolche Ermahnung an einen bald funfzigjährigen, gewiß längſt mit ſich fertigen Mann übel genug angebracht geweſen.

Aber alle dieſe Betrachtungen beruhen im Grunde auf derſelben Täuſchung, die Aſt zu der wunderlichen Behauptung verleitete, der Phädros könne nicht ſpäter als 406 geſchrieben ſein, weil in demſelben ſowol des Lyſias Bruder, Polemarchos, der 404 unter den Dreißig hingerichtet wurde, als auch Sophokles und Euripides, die beide 406 ſtarben, noch unter den Lebenden aufgeführt werden [62]). Man verwechſelt nämlich die Abfaſſungszeit des Dialogs mit der Zeit, in welche Platon das Geſpräch zwiſchen Sokrates und Phädros verſetzt. Konnte er denn, ohne ganz offenbare Verwirrung der Zeiten, in den Jahren, die zwiſchen 410 und 405 liegen (denn allerdings muß das Geſpräch als in dieſer Zeit gehalten gedacht werden), den Lyſias eine andere Rolle ſpielen laſſen, als die eines vorzugsweiſe in Prunkreden ſich ergehenden Rhetors, gleichviel, welche Richtung er ſpäter genommen haben mochte? Und konnte Sokrates über den jungen, viel verſprechenden Iſokrates damals etwas Anderes ausſprechen, als eine Verheißung, gleichviel, ob die Zeit ſie ſpäter erfüllt haben mochte, oder nicht? Allerdings iſt zuzugeben, daß Platon, wenn beide Redner zu der Zeit, da er den Dialog ſchrieb, dem Bilde, das er hier von ihnen entwirft, gar nicht mehr geglichen hätten, ihrer entweder überhaupt nicht oder doch in anderer Weiſe würde gedacht haben; er hätte den Lyſias, wäre derſelbe ein wirklich philoſophiſcher Redner geworden, ſchwerlich noch als den Vertreter der unechten, unphiloſophiſchen Rhetorik dargeſtellt, und die Aufforderung, die Sokrates durch Phädros an ihn richtet, ſich mehr mit der Philoſophie zu beſchäftigen, wäre wol unterblieben; eben ſo wenig hätte er über den Iſokrates, wäre dieſer der Philoſophie ganz untreu geworden, ſo ſchöne Verheißungen ausſprechen laſſen. In der That aber iſt keines von beidem der Fall. Mögen wir immerhin dem Lyſias zutrauen, daß er im vorgerücktern Alter ſich der erotiſchen Tändeleien enthalten habe, mögen wir auch ſeinen beſten Gerichtsreden eine große Vollendung der Form zugeſtehen, Eins blieb ihm immer ver-

ſagt, jener begeiſternde Schwung der Gedanken und des Ausdrucks, jene ideale Lebensanſicht, jene tiefere Auffaſſung ethiſcher Wahrheiten, die Platon als das philoſophiſche Element der Beredtſamkeit bezeichnet und in ſo hohem Maße bei dem großen Perikles findet. Selbſt Dionyſios, des Lyſias Bewunderer, der ihm ſonſt keine einzige Rednertugend abſpricht, vermißt doch bei ihm, außer der hinreißenden Kraft der leidenſchaftlich erregten Rede, auch Großartigkeit und Erhabenheit der Gedanken und des Ausdrucks [63]). Noch mehr aber als in den Gerichtsreden, war dies in den Prunkreden der Fall, denen er auch in ſeinem höhern Alter keineswegs entſagte; vielmehr hatte er, worauf auch Stallbaum aufmerkſam macht, nicht lange vor der Zeit, in welche wir die Abfaſſung des Dialogs ſetzen, wahrſcheinlich 393, ſeine noch vorhandene Leichenrede auf die im korinthiſchen Kriege gefallenen Athener verfertigt; nun vergleiche man einmal dieſe glatte, fein abgezirkelte Rede, ihre ſteif ſymmetriſchen, faſt im Tanzſchritt einhergehenden, zweigetheilten Perioden, ihre falſche Sentimentalität und ihre ganz der gewöhnlichſten Lebensanſicht entnommenen Reflexionen mit dem hohen Geiſte, der in der erhabenen Leichenrede des Perikles bei Thukydides waltet, ſo wird man unſern Platon verſtehen, wenn er jenen großen Mann ſo weit über einen Lyſias und ſeines Gleichen erhebt. Gewiß liegt alſo darin kein Unrecht, daß dieſer hier als Vertreter der epideiktiſchen mehr als der gerichtlichen Beredtſamkeit erſcheint, obgleich auch dieſer mehrmals gedacht wird [64]), und daß eine Erörterung, in welcher die Liebe ein ſo weſentliches Moment iſt, zunächſt an einen der frühern Manier jenes Redners nachgebildeten erotiſchen Vortrag angeknüpft wird. Wem nun aber dennoch dieſe Nachbildung (denn nur für eine ſolche, nicht für ein wirkliches Product des Lyſias, können wir ſie nach K. F. Hermann's erſchöpfender Erörterung dieſes Gegenſtandes halten) [65]), noch zu viel gehäſſige Übertreibung zu enthalten ſcheint, der möge doch an Werke, wie Platon's Dialoge ſind, nicht den überdies dem Alterthume fremden Maßſtab der Sentimentalität legen, ſondern bedenken, daß dieſelben, wie wir ſchon zum größern Hippias bemerkten [66]), mehr Dichtungen als geſchichtliche Berichte ſind, weshalb in ihnen, wie in den Komödien des Ariſtophanes, die einzelnen Perſonen,

bei aller Schärfe der Charakterzeichnung, doch zugleich als typisch-symbolische Vertreter löblicher oder verwerflicher Zeitrichtungen geschildert und oft mit Zügen ausgestattet werden, die nicht ihnen allein und vielleicht ihnen selbst in einem geringern Maße zukommen, als dem Schwarme ihrer Anhänger. Wo aber hätte wol Platon einen bedeutendern Vertreter der unphilosophischen Rhetorik und namentlich der ihm, wie wir wissen, so verhaßten Logographie finden können, als den Lysias? Aber auch Isokrates war um die Zeit, wo Platon seine Schule gründete, noch keineswegs hinter den früher erweckten Hoffnungen zurückgeblieben; im Gegentheil war er gerade damals auf dem besten Wege, indem er sich von der sikelischen Rhetorik, wie wir sie noch in seinen ersten Reden finden [67a]), und von der Gerichtsberedtsamkeit mehr und mehr zurückzog, wogegen er der Redekunst durch umfassende geschichtliche, politische und philosophische Studien einen tiefern Gehalt zu geben und so die sogenannte epideiktische Redegattung zu einer höhern Sphäre zu erheben versuchte, ein Streben, dessen reifste Frucht die treffliche, nach langen Vorarbeiten etwa um 380 vollendete Festrede, Panegyrikos, war. Nehmen wir mit Stallbaum, was gewiß sehr wahrscheinlich ist, an, daß in diese Zeit die Herausgabe der kleinen Schrift des Isokrates gegen die Sophisten fällt, die gleichsam ein Absagebrief an die sophistische Rhetorik ist und manche sokratisch-platonische Anklänge enthält [67b]), so würde die Weissagung über jenen Redner gerade durch diesen bedeutenden Fortschritt desselben trefflich motivirt sein, viel besser als zu einer frühern Zeit, wo er noch ebensowol ein Redenschreiber war, wie Lysias. Allerdings entsprechen des Isokrates spätere Leistungen nicht ganz dem hohen Ziele, das er selbst sich früher gesteckt hatte; er hält zwar immer noch die Philosophie sehr hoch, aber sie ist ihm nicht der höchste Zweck, sondern nur das wirksamste Mittel der Rhetorik und Politik; die Naturphilosophie ist ihm, etwa wie dem Sokrates selbst, eine für das Leben unfruchtbare, unpraktische Träumerei, ja selbst die Geometrie und Astronomie haben ihm nur den Werth pädagogischer Bildungsmittel, die ganze Philosophie besteht ihm in Ethik und Politik [68]); aber davon konnte Platon, als er seinen Dialog schrieb, noch nichts wissen. Wenn

er nun ſein Urtheil über Iſokrates dem Sokrates als eine Weisſagung in den Mund legt, wer möchte darin wol mit Schleiermacher eine Lächerlichkeit und nicht vielmehr die feinſte Art des Lobes finden? Ja ſelbſt, wenn man in derſelben, was gar nicht unwahrſcheinlich iſt, eine dem Lobe beigemiſchte Aufforderung leſen will, ſich rückſichtslos und mit ganzer Seele, ohne ſchwankende Halbheit, der Philoſophie hinzugeben, ſo wird eine ſolche Erinnerung an den im reifſten Mannesalter doch immer noch rüſtig und mit jugendlicher Kraft vorwärts ſtrebenden Redner durchaus nicht unpaſſend erſcheinen. In der That werden aber auch ſolche Beurtheiler des Iſokrates, welche mehr ſeine unleugbaren Schwächen als ſeine Tugenden hervorzuheben geneigt ſind, ſchwerlich in Abrede ſtellen wollen, daß er wirklich, wie Sokrates verkündet, die fremde ſikeliſche Rhetorik verdrängt habe und durch ſeine viel beſuchte Schule, wie durch ſeine Schriften der Begründer einer ganz neuen, gediegenern, eigenthümlich attiſchen Redekunſt geworden ſei, einer Kunſt, die, auf einem tiefern ethiſchen Grunde ruhend, von freieſtem Überblick über die Weltverhältniſſe gehoben und das Einzelne ſtets an höhere und allgemeinere Beziehungen anknüpfend, zugleich die ſtarre Symmetrie des Satzbaues der ſikeliſchen Rhetorik zu einer lebendig gegliederten, harmoniſch gefügten Periodik fortbildend, noch in den letzten Tagen der griechiſchen Freiheit durch ſeine Schriften einen Redner wie Demoſthenes bilden helfen konnte [69]).

Während alſo in der Erwähnung der beiden Redner kein Beweggrund für uns liegen kann, den Phädros zu einem Jugendwerke Platon's zu machen, weiſen andere, ebenfalls in dem Dialog enthaltene Andeutungen entſchieden auf eine ſpätere Zeit hin. Hierhin gehört zunächſt die ſchon von Tennemann geltend gemachte Einflechtung ägyptiſcher Mythen und Sprüchwörter [70]), in einer Weiſe, die ein aus perſönlicher Anſchauung jenes Landes geſchöpftes Intereſſe kaum verkennen läßt [71]). Hierhin gehört aber auch die überall wahrnehmbare, vertraute Bekanntſchaft mit dem Pythagoreismus, auf die wir ſpäter zurückkommen werden und die uns zu dem Schluſſe berechtigt, daß Platon damals nicht allein das Buch des Philolaos geleſen, ſondern auch die Anhänger jener Lehre in ihrer

italiſchen Heimat beſucht hatte [72]). Somit ſprechen alle äußern Gründe weit mehr für als gegen die ſpätere Abfaſſung des Phädros.

Dennoch würde ein blos auf ſolche Gründe geſtützter Beweis weder vollſtändig noch unwiderleglich ſein. Vielmehr muß der Dialog ſelbſt, ſeine Form und ſein Inhalt, ſowie ſein Verhältniß zu den übrigen Geſprächen und zu der ganzen Entwickelung der platoniſchen Philoſophie die letzte Entſcheidung geben, weshalb auch die Anhänger der überlieferten Meinung auf dieſe innern Gründe das meiſte Gewicht legen. Aber gerade auf dieſem Felde erſcheint ihre Beweisführung oft ſo einſeitig und zum Theil ſich ſelbſt widerſprechend, daß ſie ſelbſt den Gegnern die beſten Waffen zur Bekämpfung ihrer Anſicht in die Hand geben. Zunächſt berufen ſie ſich, wie ſchon vor Alters Diogenes und Olympiodoros, auf den jugendlichen, unreifen, faſt poetiſchen Charakter des Dialogs, den ſie, wie in der ganzen Anſchauungs- und Vorſtellungsweiſe, ſo namentlich im Ton und in der Sprache deſſelben bemerkt haben wollen. Überall findet Schleiermacher die Spuren dieſer Jugendlichkeit, bald in einem gewiſſen apologetiſchen Trotze und in einer prahleriſchen Neigung zum Epideiktiſchen, die ſowol in den übermäßig gehäuften Reden, als in dem allzu großen Aufwande von Mitteln zur Bekämpfung des Gegners und in vorlauter Freude über die Entdeckung einiger neuer Wahrheiten hervortrete, bald in der Üppigkeit des ſceniſch-mimiſchen Beiwerks und der vielen Abſchweifungen, bald in der etwas zu geſuchten Lebhaftigkeit des Dialogs und dem übermäßigen Gebrauche des Feierlichen und Pathetiſchen, namentlich in den häufigen Anreden an die Götter, bald in der Unbeholfenheit der Übergänge beſonders in der zweiten Hälfte, bald endlich in der mangelhaften Methode, die hier noch weniger reif und ausgebildet erſcheine, als in irgend einem andern Dialog. Dagegen glaubt Aſt weniger in den Mängeln, als in den hervorſtechendſten Vorzügen des Geſprächs, in ſeinem erhabenen, prophetiſch ſchon zu den höchſten Problemen der Metaphyſik aufſteigenden Gedankenfluge, in ſeiner idealen Begeiſterung für das Schöne und in der nicht weniger plaſtiſchen als ſinnbildlichen Ausſchmückung des Mythos den noch in einer poetiſchen Welt-

anſchauung lebenden Jüngling zu erkennen. Grade umgekehrt ſetzt Kriſche das Jugendliche nicht allein mit Schleiermacher in die allzu große Üppigkeit der künſtleriſchen Ausſchmückung, ſondern beſonders darein, daß Platon hier ſowol den Sokrates ſelbſt mit größerer geſchichtlicher Treue, als irgendwo anders, ohne alle Idealiſirung nach dem Leben gezeichnet, als auch deſſen dialogiſche Methode in ihrer vollen Wahrheit und Wirklichkeit dargeſtellt habe. Hieraus folge nämlich, daß der Schüler damals noch das Bild des Lehrers beſtändig vor Augen hatte. Ja, dieſer reine, bei dem Jünglinge vorausgeſetzte Sinn für geſchichtliche Wirklichkeit dient ihm dann wieder durch einen ganz eigenthümlichen Cirkelſchluß zum Beweiſe, daß die Rede des Lyſias einer Schrift dieſes Redners wörtlich entlehnt, nicht, wie es doch ſonſt Platon's Art iſt, frei nachgebildet ſei. Beſonders aber ſoll ſich in dem Mythos von dem Leben der Seele vor der Geburt der Jüngling und Anfänger in der Philoſophie verrathen. Weil das Bewußtſein des philoſophiſchen Triebes in dem angehenden Denker noch mächtiger geweſen ſei, als die Beherrſchung des philoſophiſchen Stoffes, ſoll er, wie Schleiermacher meint, gezwungen geweſen ſein, dieſen Stoff, den er mit ſeiner Dialektik noch nicht habe überwältigen können, mythiſch zu geſtalten. Den ſich leicht darbietenden Gegengrund, daß doch gerade in jenen Dialogen, die allgemein als Erzeugniſſe ſeiner reifſten und vollendetſten Periode anerkannt werden, ganz ähnliche Mythen vorkommen, ſucht Kriſche dadurch zu entkräften, daß er zwei Arten der mythiſchen Darſtellung bei Platon unterſcheidet; in ſeinen frühern Dialogen nämlich laſſe er den Mythos eintreten, ſobald er mit der Dialektik noch nicht durchzudringen und ſeine Begriffe noch nicht in ſtrengerer Form auszuprägen vermöge, wogegen er ſpäter, als er der Dialektik vollkommen mächtig geweſen ſei, nur noch ſolche Dinge mythiſch einkleide, die überhaupt eine vollkommene Sicherheit der Erkenntniß und eine dialektiſche Behandlung nicht zulaſſen, wo alſo keine philoſophiſche Wahrheit, ſondern nur Wahrſcheinlichkeit zu erreichen ſei, wie etwa bei der eben deshalb in der Form eines Mythos vorgetragenen Kosmologie im Timäos. Im Phädros aber habe er nur deshalb von der Seele mythiſch geredet, weil er das Weſen derſelben noch nicht ſo genau, wie

ſpäter im Phädon, erkannt und noch nicht mit ſo dialektiſcher Schärfe über philoſophiſche Dinge habe reden können, wie in den reifern Dialogen. In den Worten aber, in denen Sokrates ſeines Mythos wie eines heitern Scherzes gedenkt, der wol auch etwas Wahrheit enthalten möge, deſſen Hauptgewinn er aber doch in die dialektiſche Begriffsbeſtimmung der Liebe zu ſetzen ſcheint [73]), findet Suſemihl ein ausdrückliches Zugeſtändniß jener Ungeübtheit in der Dialektik und fragt, wie doch Platon, hätte er damals ſchon den Parmenides und Sophiſten geſchrieben, noch eine ſolche Ungeübtheit vorſchützen könne.

Wie ſubjectiv dieſe ganze Betrachtungsweiſe iſt, geht ſchon daraus hervor, daß ſie von Verſchiedenen durch ganz verſchiedene, ja entgegengeſetzte Motive begründet wird. Bald ſoll die geſchichtliche Treue der Charakterſchilderung, bald wieder die idealiſirende Auffaſſung und Behandlung des Stoffes den Jüngling verrathen, und in dem Mythos der zweiten ſokratiſchen Rede erkennt der Eine ein Werk der Noth und der Unfähigkeit eines Anfängers, über philoſophiſche Dinge philoſophiſch zu reden, der Andere ein vollendetes dichteriſches Kunſtwerk, wie es Platon nur in einer Zeit habe ſchaffen können, wo er erſt eben zu dichten aufgehört hatte. Von Allen aber wird, gerade wie von ihren Vorgängern im Alterthume, nur die rhetoriſch-poetiſche Seite des Dialogs ins Auge gefaßt und dagegen die meiſterhafte Ruhe und Klarheit, mit welcher beſonders im zweiten Theile die Erörterung feſtes und ſichres Trittes zum Ziele fortſchreitet, ſowie die reife, vollendete Methode der Unterſuchung überſehen, die weder, wie noch im Theätetos und Parmenides, mit einer wenigſtens formell ungelöſten Frage abſchließt, vielmehr ihren Gegenſtand vollſtändig erſchöpft, noch auch, wie im Sophiſten und Staatsmann, ſich ſchleppendes Ganges auf mühſamen Umwegen fortbewegt. Wie war es doch möglich, hier die ſichere Hand des vollkommen durchgebildeten Meiſters zu verkennen? und wie mochte nur Kriſche einem Philoſophen, der nicht nur von der Dialektik eine eben ſo neue als klare Anſicht hat, die noch dazu wörtlich mit Dem übereinſtimmt, was er in den Dialogen ſeiner reifſten Periode über dieſen Punkt ſagt [74]), ſondern der auch die dialektiſche Kunſt ſelbſt ſo meiſterhaft zu handhaben ver-

ſteht, Mangel an dialektiſcher Fertigkeit beimeſſen und in jenen heiter ironiſchen Worten, in denen Sokrates dem anmuthigen Spiel ſeiner Dichtung nur eine beſchränkte Wahrheit zuerkennt, ein ernſt gemeintes Zugeſtändniß dieſer Ungeübtheit finden? Aber eben ſo wenig iſt auch in der ſtrengen Einfachheit und Klarheit des Planes, in der äußerlich eben ſo einfachen als innerlich reichen und lebensvollen Ausführung, in der wundervollen Harmonie der Darſtellung, in welcher Stoff und Form einander auf das genaueſte entſprechen und das Anmuthige mit dem Erhabenen zur reinſten Schönheit verſchmolzen iſt, die Kunſt des reifen Meiſters zu verkennen, eine Kunſt, die gerade am meiſten in der weiſen, ſich ſelbſt beherrſchenden Beſchränkung hervortritt. Eben in jenen Dialogen, die allgemein als Jugendwerke Platon's anerkannt werden, im Protagoras und ſeinen Vorläufern Lyſis, Charmides und Laches, auch im Euthydemos, finden wir am meiſten jene jugendliche Überfülle und Überladung bald mit Perſonen, bald mit anderm mimiſch-dramatiſchen Beiwerk, die Schleiermacher am Phädros rügt, und wenn Suſemihl den Protagoras hinſichtlich der künſtleriſchen Vollendung dem Phädros ganz gleichſtellt, ſo mag dies immerhin bedingt zugegeben werden, doch wird bei näherer Prüfung der erſte Dialog im Vergleich mit dem zweiten bald erſcheinen wie das Werk eines Jünglings, der durch großartige Mannichfaltigkeit und überreiche Fülle zu wirken ſucht, gegen das mit den einfachſten Mitteln die mächtigſte und nachhaltigſte Wirkung erzielende Kunſtwerk des reifen Mannes. Daß in der That, ſobald wir nur die Grundidee des Dialogs richtig auffaſſen, keiner ſeiner Theile überflüſſig iſt, daß jene Idee ſelbſt in den ſcheinbar überflüſſigen Abſchweifungen ſich rein und klar abſpiegelt, wird ſich nachher zeigen, womit dann auch die meiſten Rügen Schleiermacher's über die von ihm bemerkten Jugendlichkeiten des Styls in ſich ſelbſt zuſammenfallen, um ſo mehr, da Sokrates hier, wie immer, ſich mit ſcherzender Parodie der poetiſch-rhetoriſchen Manier ſeines Geſprächsgenoſſen Phädros anbequemt [75]). Gerade in ſeiner philoſophiſchen Erſtlingsſchrift würde er nicht nur, wie Hermann treffend bemerkt, eine dithyrambiſche Proſa um ſo ängſtlicher vermieden, er würde ſie vor allen Dingen nicht mit ſo feiner Beſonnen-

heit, die immer dicht an der zarten Grenzlinie des poetiſchen Ausdrucks hinſtreift, ohne ſie je zu überſchreiten, angewendet haben. Kriſche aber, der in dem Dialog eine ſo treue Charakterzeichnung des Sokrates findet, tritt dabei nicht nur mit Schleiermacher und Aſt, ſondern gewiſſermaßen mit ſich ſelbſt in Widerſpruch; denn wollte Platon hier ſeinen Lehrer wirklich ganz nach dem Leben darſtellen, durfte er da wol den nüchternen, verſtändigen Weiſen, der überdies ſchon als ein ziemlicher Sechziger gedacht werden muß, noch in dem Tone eines enthuſiaſtiſchen Jünglings reden laſſen? durfte er ihm, dem Feinde langer Reden [76]), der erſt kurz vor ſeinem Tode Mythen (im weiteſten Sinne des Wortes, wonach auch Fabeln Mythen heißen) nach Äſopos dichtete [77a]), jene Reden und noch dazu jenen tiefſinnig ſchwärmeriſchen Mythos in den Mund legen, über den Sokrates, hätte er ihn geleſen, wol noch mehr den Kopf würde geſchüttelt haben, als er es über den Lyſis gethan haben ſoll? In der That iſt gerade dieſe Einführung ſymboliſch-allegoriſcher Mythen, wie ſie im größern Maßſtabe zuerſt im Gorgias vorkommt (denn im Protagoras trägt nicht Sokrates, ſondern der Sophiſt eine mehr hiſtoriſche als philoſophiſche Lehrfabel vor), für uns ein ſicheres Kennzeichen, daß die Dialoge, die ſolche Mythen enthalten, einer ſpätern Zeit angehören, in welcher Platon den Sokrates nicht mehr mit geſchichtlicher Treue, ſondern idealiſirend darſtellt. Wenn man ſich nun erinnert, daß der Mythos im Gorgias ſich noch ganz an den Volksglauben vom Hades, Elyſion nnd Tartaros anſchließt, während der im Phädros nicht etwa noch, wie Aſt und Gruppe meinen, auf der Grundlage der homeriſchen Weltanſchauung ruht [77b]), vielmehr das Werk frei geſtaltender, aus dem Volksglauben und der pythagoreiſchen Lehre aufgenommene Elemente ſelbſtändig verarbeitender Kunſt iſt, ſo wird man nicht geneigt ſein, den Gorgias für ſpäter als den Phädros zu halten. Dagegen beruht Kriſche's Anſicht von Platon's doppelter Behandlung des Mythiſchen auf einem Vorurtheil, das Alle mit ihm theilen [78]), die in jenen herrlichen Lehrdichtungen in Proſa mehr einen Mangel als einen Vorzug unſers Philoſophen, im beſten Falle aber nur etwa ein anmuthiges Beiwerk und ein genialeſ Spiel der Phantaſie er-

blicken, während ſie doch in der That nicht nur Erzeugniſſe der reifſten und vollendetſten Kunſt ſind, ſondern auch die höchſte Blüte der platoniſchen Speculation enthalten, in welcher das Denken ſich zur idealen Anſchauung der höchſten Wahrheiten ſteigert, und welche eben deshalb in den früheſten Dialogen noch gar nicht vorkommen. Nirgends flicht Platon ſeine Mythen blos als Nothbehelf ein, weil er ſich etwa der Dialektik noch nicht mächtig weiß, oder wol gar, wie man hier und da gemeint hat, um die Angriffe der Sophiſten mehr zu umgehen als zu widerlegen, und weil es gefährlich geweſen wäre, die reine, unverhüllte Wahrheit zu ſagen [79]). Vielmehr bewegen ſich alle Mythen, die nicht bloße didaktiſche Parabeln ſind, wie der im Protagoras und in gewiſſem Sinne auch die herrliche Dichtung der Diotima von der Geburt des Eros, auf Gebieten, die der Dialektik entweder zu jener Zeit, wie bei naturphiloſophiſchen Fragen, wegen der nicht ausreichenden Erfahrung noch unzugänglich waren, oder auch an ſich ſelbſt verſchloſſen ſind und bleiben werden. Zu ſolchen Gebieten, auf denen Glaube und fromme Ahnung noch immer die Stelle des philoſophiſchen Wiſſens vertritt, gehört das Ewige und Vorweltliche, das ſelige oder unſelige Leben der Seelen vor der Geburt und nach dem Tode, das Göttliche und Abſolute, inſofern es an und für ſich ſelbſt betrachtet wird, das weſenhafte Sein der unwandelbaren, ewig nur ſich ſelbſt gleichen, farbloſen, einfachen, über die Welt des Werdens erhabenen Ideen. Hier iſt die Sphäre des platoniſchen Mythos, während die Dialektik nicht das reine Anſichſein des Göttlichen ergründen, ſondern die Idee nur als eine erſcheinende, als die ewige Einheit in der Mannichfaltigkeit des einzelnen, vergänglichen Daſeins ihrer Betrachtung unterwerfen kann. Nicht anders iſt es auch in unſerm Dialog.

Wenn wir alſo gerade darin, daß Platon, als er den Phädros ſchrieb, ſeine erhabenen Gedanken ſchon in der Form einer ſie weniger verhüllenden als rein und klar abſpiegelnden, mit reifer Kunſt ausgeführten Dichtung vorzutragen verſtand, einen ſtarken Beweis für die ſpätere Abfaſſung des Dialogs finden, ſo wird derſelbe noch verſtärkt durch die feine und ſcharfe Kritik, womit er ſeine Dialektik gegen die fehlerhaften

Methoden der rhetoriſchen Sophiſten vertheidigt und dieſe in ihrer ganzen Blöße darſtellt. Wann wäre wol jemals von einem zwanzigjährigen Jünglinge eine ſo reife, verſtändige, nicht nach ſubjectiven Stimmungen und Gefühlen, ſondern nach objectiven Gründen und Geſetzen, dabei mit der umfaſſendſten Sachkenntniß und erſchöpfender Beleſenheit urtheilende Kritik ausgeübt worden?

Noch entſchiedener aber als die Form ſpricht der Inhalt unſers Dialogs für ſeine Abfaſſung in einer Zeit, wo Platon, nachdem er ſich über die weſentlichſten Grundlagen ſeiner Philoſophie klar geworden war, ſich reif genug fühlte, als Gründer einer Schule aufzutreten. Denn obgleich er auch ſpäter noch ſein Syſtem in manchen weſentlichen Punkten ergänzte oder berichtigte, ſo ſtand es doch damals ſchon in ſeinen eigenthümlichen Umriſſen vor ihm, nachdem er in den frühern Dialogen mit raſtlos fortſchreitender Geiſtesthätigkeit die Grundlage dazu gelegt hatte; die dieſe Grundlage bildenden Anſichten aber finden wir zuerſt im Phädros zu einem organiſchen Ganzen verknüpft, während alle bisher betrachteten Dialoge uns immer nur einzelne Seiten und Momente des Platonismus, und auch dieſe mehr in ihrem Werden als in ihrer Vollendung, darboten. Zu dieſen eigenthümlichſten platoniſchen Lehren gehört vor Allem ſeine Auffaſſung der Ideen, die wir zuerſt, wenn wir von frühern Andeutungen abſehen, noch einem Traumgeſichte ähnlich im Kratylos ihm aufgehen, dann im Theätetos gleich dem verhüllten Worte eines Räthſels, deſſen volle Löſung noch nicht gefunden iſt, vorwalten, im Parmenides endlich ſich durch mannichfache Schwierigkeiten und Widerſprüche durchkämpfen ſahen, bis ſie zuerſt im Sophiſten in voller Klarheit auftritt. Hierhin gehört ferner die platoniſche Anſicht von der Dialektik und ihrem doppelten Geſchäfte, der Analyſis und Syntheſis, die ebenfalls, obgleich der Name ſchon in frühern Dialogen vorkommt, zuerſt im Sophiſten in derſelben Weiſe erklärt wird, wie im Phädros und den ſpätern Geſprächen [80]). Hierhin gehört auch die tiefere Kenntniß des Seelenweſens als eines einfachen und unzerſtörbaren und die damit zuſammenhängenden Ahnungen über das Daſein der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe. Namentlich erſcheint uns hier

zuerſt, wenn auch noch mythiſch verhüllt, die echt platoniſche Dreitheilung der Seele in Begierde, Gemüth und Vernunft, die in den ſpätern Dialogen in klarern Ausdrücken wiederkehrt, aber in keinem der bisher beſprochenen auch nur angedeutet wurde [81]). Iſt da wol anzunehmen, daß Platon dieſe ihm ganz eigenthümliche Anſicht, wäre er ſchon beim Beginn ſeiner Beſchäftigung mit der Philoſophie durch ſelbſtändige Forſchung (denn vom Sokrates konnte er ſie nicht haben) auf ſie gekommen, ſo bald würde bei Seite gelegt haben, um ſie erſt viel ſpäter wieder aufzunehmen? Denn daß es ihm früher an Gelegenheit fehlte, ſie anzuwenden, wird wol Niemand behaupten wollen, der ſich erinnert, daß der Protagoras nur darum nicht zu einem klaren und ſichern Ergebniß führte, weil dort die ethiſchen Wahrheiten noch mehr ſokratiſch, ohne tieferes Eindringen in das Weſen des Geiſtes, dargeſtellt werden; aber auch die Unterſcheidung des Guten und Angenehmen im Gorgias hätte durch eine Auffaſſung der Seele, wie wir ſie im Phädros finden, einen feſtern Halt und die pſychologiſch-dialektiſchen Erörterungen im Theätetos eine ſichrere Grundlage gewonnen. Ganz beſonders aber zeigt der Phädros, wie ſchon im Anfange dieſer Einleitung dargethan wurde, zuerſt nicht eine blos flüchtige Bekanntſchaft Platon's mit dem Pythagoreismus, ſondern jene völlige Durchdringung des eigenen Geiſtes mit dem Geiſte jener Lehre, die wir in allen ſpätern Dialogen wiederfinden werden. Gegen Schleiermacher, der überhaupt dieſen Einfluß pythagoreiſcher Lehren auf unſern Dialog faſt ganz in Abrede ſtellt und das Meiſte, was an dieſelben erinnert, auf andere Quellen zurückzuführen ſucht, hat ſchon Böckh [82]) zur Genüge dargethan, daß das kosmiſche Syſtem des Philolaos, der die Erde ſich nebſt allen andern Sternen um ein den Erdbewohnern unſichtbares Centralfeuer bewegen läßt [83]), dem platoniſchen Mythos von den himmliſchen Kreisläufen der großen Götter nebſt ihrem Gefolge von Dämonen- und Menſchenſeelen, während die zwölfte Gottheit Heſtia (gerade mit dieſem Namen bezeichnet Philolaos das Centralfeuer) ruhig in der Mitte thront, unverkennbar zu Grunde liege, obgleich Platon nach ſeiner gewohnten Weiſe das Pythagoreiſche mit manchen fremdartigen Zuſätzen vermiſcht [84]). Aber auch

die Seelenwanderung, von der wir im Menon und ſelbſt im Staatsmann nur eine ſchwache Andeutung fanden, tritt hier zuerſt ganz klar und entſchieden hervor, nicht mehr als ein flüchtiger Gedanke, ſondern als unentbehrliches Glied einer in ſich zuſammenhängenden Weltanſchauung.

Erwägen wir endlich noch die ganz verſchiedene Art und Weiſe, wie Platon im Gorgias und Phädros von der Rhetorik ſpricht, ſo werden wir kaum im Zweifel bleiben können, welcher dieſer beiden Dialoge der ſpätere ſei. Denn während er im Gorgias von derſelben mit ziemlicher Geringſchätzung redet, ſie als eine verwerfliche Sophiſtenkunſt bezeichnet und nur aus einzelnen Andeutungen uns errathen läßt, daß er über der falſchen Redekunſt noch eine höhere, ethiſch-philoſophiſche anerkenne, ſtellt er im Phädros der unechten Rhetorik der ſikeliſchen Schule nicht blos in einem glänzenden Beiſpiele das Bild, ſondern auch in den dialektiſchen Erörterungen des zweiten Theils den Begriff der wahren, auf Philoſophie und Seelenkunde gebauten, den höchſten ſittlichen Zwecken dienſtbaren, dabei echt attiſchen Redekunſt gegenüber, deren Vertreter ihm Perikles und Iſokrates ſind. Schon dieſe milde Anerkennung nicht ſtreng philoſophiſcher Richtungen [85]) wird man wol lieber dem gereiften, durch die Schule des Lebens vielfach gebildeten Manne, als einem ganz in ſeinen Idealen lebenden Jünglinge angemeſſen finden; am meiſten aber verräth, wie ſchon vorher bemerkt wurde, die meiſterhafte, von der gründlichſten Kenntniß der einzelnen Rhetoren und ihrer Theorien zeugende Kritik, im Vergleich mit den ſo allgemein gehaltenen, einſeitig den Standpunkt der ſokratiſchen Ethik feſthaltenden Urtheilen im Gorgias, ſowie die conſequente Zurückführung der Rhetorik auf die Dialektik, den reifern und durchgebildetern Denker.

So ſehr nun aber auch alle dieſe Gründe für eine ſpätere Abfaſſung des Phädros ſprechen, ſo iſt doch unſer Beweis für dieſelbe erſt dann vollſtändig geführt, wenn wir unſerm Dialog die ihm zukommende Stelle in der Reihe der Geſpräche vollkommen geſichert und dargethan haben, daß er nach Inhalt und Form viel weniger Verwandtſchaft mit den Dialogen hat, die man faſt durchweg für die früheſten hält, als mit denen,

die nach allgemeinem Zugeſtändniß Platon's reifſtem Mannesalter angehören. Gerade auf dieſem Felde, auf welchem die Vertreter der hergebrachten Meinung ſie am ſiegreichſten vertheidigt zu haben glauben, tritt die Schwäche ihrer Waffen am entſchiedenſten hervor. Man hat ſich zunächſt darauf berufen, daß kein Dialog ſo deutlich wie der Phädros als der Ausgangspunkt der ganzen, dem Platon eigenthümlichen Lehre erſcheine, indem er einerſeits die weſentlichſten Grundzüge derſelben faſt vollſtändig enthalte, andererſeits aber ſie noch nicht dialektiſch entwickele, ſondern in unklaren und unbeſtimmten Umriſſen ahnungsvoll andeute. Auf dieſe vorgefaßte Anſicht von unſerm Dialog legt Schleiermacher ein ſo großes Gewicht, daß er ſie zum Grundſtein ſeiner ganzen, ſo ſcharfſinnig durchgeführten Hypotheſe von der Aufeinanderfolge und dem organiſchen Zuſammenhange der platoniſchen Geſpräche macht. Beginne doch, ſagt er, jede wahre Philoſophie immer zuerſt mit einer Ahnung des Ganzen, ehe ſie an das Einzelne herantrete; nirgends aber trete dieſer ahnungsvolle Überblick des werdenden Denkers über das ganze Gebiet der philoſophiſchen Erkenntniß glänzender hervor, als im Phädros, in welchem die erſte Anregung des philoſophiſchen Triebes dargeſtellt werde, während die übrigen größern Dialoge das Bild des wahren Philoſophen mehr im Einzelnen nach verſchiedenen Seiten hin ausmalen. Die dieſer Auffaſſung zu Grunde liegende Vorausſetzung, daß Platon bereits in ſeinem erſten philoſophiſchen Verſuche weit über Sokrates hinausgegangen ſei, nimmt Aſt nicht ſo unbedingt an; er findet zwar im Phädros eine ſchon ſehr idealiſirte Sokratik, wogegen er im Protagoras den Platon noch auf dem rein ſokratiſchen Standpunkte erblickt und eben deshalb dieſen Dialog für den früheſten erklärt, ohne zu bedenken, daß der ungeheuere Fortſchritt vom Protagoras zum Phädros, den er den jungen Denker etwa in Jahresfriſt machen läßt, ein eben ſo unnatürlicher als beiſpielloſer Sprung in ſeiner geiſtigen Entwickelung geweſen wäre. Gewiß iſt in dieſer Beziehung Suſemihl's Anſicht viel conſequenter, daß Platon ſchon bei ſeinem erſten ſchriftſtelleriſchen Auftreten nicht mehr reiner Sokratiker geweſen ſei; freilich hätte er, um dies wahrſcheinlicher zu machen, nicht auf die Häupter der übrigen ſokratiſchen

Schulen hinweiſen und geltend machen ſollen, daß auch ſie die Lehre ihres Meiſters nicht blos wiederholt, ſondern fortgebildet haben; denn Antiſthenes, wie Eukleides und Ariſtippos, waren nur deshalb nicht reine Sokratiker, weil ſie bereits, ehe ſie zu Sokrates kamen, in andern Schulen eine andere Bildung empfangen hatten, weshalb ſie auch die ſokratiſche Lehre nicht ſowol fortbildeten als verbildeten. Im faſt entſchiedenen Gegenſatze zu dieſer Annahme findet Kriſche überall im Phädros noch Spuren der reinen Sokratik, und Platon ſteht ihm hier auf einer Stufe, auf der er ſich eben erſt aus dem unmittelbaren Verkehr mit Sokrates herauszubilden und der Grundſätze ſich bewußt zu werden ſtrebe, die er ſpäter als philoſophiſcher Künſtler entwickelt habe. Hierbei dient ihm ſogar der Umſtand, daß im Phädros keine beſtimmtern Beziehungen auf die übrigen ſokratiſchen Schulen vorkommen, zum Beweiſe, daß Platon dieſen Dialog zu einer Zeit geſchrieben habe, wo er dieſelben noch gar nicht kannte; als ob er nothwendig in jeder ſeiner Schriften alle ihm bis dahin bekannt gewordenen philoſophiſchen Richtungen hätte erwähnen müſſen! Wir finden im Gegentheil, daß jene polemiſchen Seitenblicke auf die Lehrſätze der übrigen Sokratiker, wie wir ſie in den frühern Dialogen ſo häufig antreffen, gerade in den poſitivern, ſeit der Eröffnung ſeiner Schule in der Akademie verfaßten Geſprächen, an deren Spitze wir den Phädros ſtellen, mehr und mehr verſchwinden, eben weil Platon in ſeinen dialektiſchen Dialogen den Kampf gegen die Schwächen und Einſeitigkeiten der megariſchen und antiſtheniſchen Logik ſo ſiegreich durchgefochten hatte, daß er ſpäter weniger darauf zurückkommen zu dürfen glaubte.

Da nun der Protagoras anerkanntermaßen zu den frühern Dialogen gehört, ſo pflegen die Anhänger der überlieferten Meinung dieſe beiden Geſpräche als nächſte Verwandte darzuſtellen. So findet Schleiermacher im Protagoras, als deſſen Hauptzweck er die Darſtellung der Kunſt der Geſprächsführung annimmt, eine Ergänzung und praktiſche Anwendung der im Phädros enthaltenen Beſtimmungen über das Weſen der Dialektik und die erſte, kräftige Bethätigung des philoſophiſchen Triebes, deſſen Erwachen der Phädros darſtelle; im Phädros werde der Kern und Gehalt des philoſophiſchen Verkehrs auf-

geſtellt, im Protagoras die richtige Form deſſelben aufgefunden, die fehlerhafte zurückgewieſen; dort richte ſich der Angriff gegen die Redner, hier gegen die den Philoſophen ſchon näher verwandten Sophiſten; dort werde die dialektiſche Methode noch mit einer gewiſſen Unſicherheit, hier ſchon mit einiger Meiſterſchaft angewendet, ſodaß der Protagoras ein durchaus gelungener Verſuch ſei, die lebendige und beſeelte Rede des Wiſſenden auch ſchriftlich nachzuahmen; dort werde die Ideenlehre noch ganz mythiſch vorgetragen, hier zuerſt auf eine der wichtigſten ethiſchen Fragen angewendet und ſo auf das rein wiſſenſchaftliche Gebiet übergeführt; ſo erſcheine alſo der Protagoras durchweg nach Inhalt und Form als der reifere und ausgebildetere, mithin ſpätere Dialog. Ganz ähnlich läßt auch Brandis den Phädros unmittelbar dem Protagoras vorangehen, weil in jenem die Grundzüge aller eigenthümlich platoniſchen Hauptlehren ſich finden, dieſer dagegen die eigentlich ſokratiſche Methode in beſondern, dem ſittlichen Gebiete angehörigen Erörterungen veranſchauliche. Dagegen verbindet Aſt, der, wie wir ſahen, den Protagoras als den frühern Dialog annimmt, beide Geſpräche mit dem Gorgias gewiſſermaßen zu einer Trilogie, in welcher er eine erſchöpfende Darſtellung der Sophiſtik findet, ſodaß dieſelbe im Protagoras als falſche Tugendlehre, im Phädros als falſche Rhetorik, im Gorgias als falſche Politik geſchildert werde; gewiß eine ſo willkürliche Zuſammenſtellung, daß man mit demſelben Rechte wol jede drei beliebigen platoniſchen Dialoge trilogiſch verbinden könnte. Denn in der That iſt doch die Verſchiedenheit namentlich zwiſchen dem Protagoras und Phädros ſo groß, wie ſie nur immer unter Werken deſſelben Verfaſſers ſein kann. Dort noch eine rein ſokratiſche Begriffsentwickelung und eine möglichſt treue Nachbildung der Geſprächsweiſe des Sokrates, durch welche allerdings ſchon Funken des platoniſchen Geiſtes hindurchblitzen; hier die dem Platon eigenthümliche Theorie und Ausübung der Dialektik ſchon auf einer Höhe, zu welcher ſie nur durch die in den dialektiſchen Dialogen bethätigte gründliche Beſchäftigung mit den Eleaten und Megarikern gelangen konnte, und die Erörterungen des Sokrates in ganz unſokratiſcher Weiſe durch längere Reden und eingewebte Mythen unterbrochen; dort eine praktiſch

verſtändige, hier eine durchaus ideale Auffaſſung des Lebens und ſeiner Verhältniſſe; dort der Mittelpunkt des Ganzen ein einzelner Satz der ſokratiſchen Ethik, der aber nicht einmal vollſtändig ausgeführt wird, hier ein ganz neues, geiſtiges Lebensprincip, das auf alle Gebiete der Philoſophie gleichmäßig ſeinen befruchtenden Einfluß übt; dort von der Ideenlehre noch gar keine Spur, die hier in ihren Grundzügen ſchon völlig ausgebildet erſcheint; dort das Ergebniß der Unterſuchung nur von weitem angedeutet, die hier zu einem klaren und ſichern Abſchluß gebracht wird; dort endlich die üppigſte Fülle ſceniſch-dramatiſchen Beiwerkes, hier die ſtrengſte Einfachheit des Plans und die beſonnenſte Selbſtbeſchränkung bei der Ausführung. Nehmen wir nun noch jene kleinern Dialoge hinzu, in denen das ſokratiſche Element noch ziemlich ungemiſcht erſcheint, den Charmides, Laches, Euthyphron (vom Lyſis und Menon redeten wir ſchon früher), die doch auch Schleiermacher nicht dem Phädros, ſondern dem Protagoras anreiht, ſo finden wir in ihnen allen ſo wenig Berührung mit dem Gedankenkreiſe des Phädros und eine ſo entſchiedene Beſchränkung auf einzelne ethiſche Fragen, während unſer Dialog ſchon nach den höchſten Zielen der Philoſophie ſtrebt und einem Einheitsprincipe ihrer drei Hauptzweige nachforſcht, daß wir, wollen wir dem Platon nicht, ſtatt einer ruhig und harmoniſch fortſchreitenden Entwickelung ſeines Geiſtes, die gewaltſamſten Sprünge und Rückſprünge zutrauen, unmöglich annehmen können, daß eines jener Geſpräche erſt nach dem Phädros verfaßt ſei. Wäre wirklich geſchichtlich nachgewieſen, daß unſer Dialog der erſte oder doch der erſten einer ſei, ſo würde damit auch über alle jene ſokratiſirenden Geſpräche der Stab gebrochen ſein, und gewiß iſt nur Aſt, der ſie unbedingt verwirft, bei jener Vorausſetzung ganz conſequent, nur daß er eigentlich noch einen Schritt hätte weiter gehen und auch den Protagoras verwerfen müſſen. Denn wollten wir auch wirklich, mit Brandis auf ein glänzendes Beiſpiel der neuern Zeit uns berufend [86]), es für möglich halten, daß Platon ſchon als ein etwa zwanzigjähriger Jüngling, zu einer Zeit, wo er eben erſt angefangen hatte den Sokrates zu hören, einen ſo großartigen Grundriß eines vielumfaſſenden Baues entworfen habe, wie er im Phädros vor uns liegt, ſo müſſen wir

doch einen Rückgang von dieſer Höhe bis zu dem Standpunkte jener kleinern ethiſchen Dialoge, worin entweder ein Wiederaufgeben der bereits gewonnenen tiefern Erkenntniß auf längere Zeit, oder ein abſichtliches Verbergen und Zurückhalten derſelben liegen würde, ſchlechthin für undenkbar erklären. Denn die Vermuthung von Brandis, daß Platon, nachdem er ſchon im Phädros ſich ſo weit über Sokrates erhoben habe, noch einmal zur reinen Sokratik zurückgekehrt ſei, um für ſeine tiefern, dialektiſchen Unterſuchungen einen feſten Grund zu gewinnen, dürfte ſchwerlich genügen, um die Kluft auszufüllen, die zwiſchen dem Phädros und jenen Dialogen liegt. Hatte er wirklich ſchon bei ſeinem erſten Auftreten den Sokrates ſo weit hinter ſich zurückgelaſſen, ſo konnte er, auch wenn er es wollte, in die engen Schranken der rein ſokratiſchen Lehre ſo wenig zurückkehren, als ein gereifter Mann wieder zum Jünglinge werden kann; aber als ein Philoſoph, der die Wahrheit nicht willkürlich für ſeine Zwecke zuſchnitt, ſondern ganz von ihr beherrſcht wurde, durfte er es auch nicht wollen, und hätte er wirklich, ſei es nun aus didaktiſchen oder künſtleriſchen Rückſichten, den Vorſatz gehabt, ſich eine Zeitlang auf die Schilderung des geſchichtlichen Sokrates und ſeiner mit Fremdem unvermiſchten Lehre zu beſchränken, er hätte ihn doch nicht durchführen können, denn ſeine ſchon errungene tiefere Anſchauung wäre immer wieder durch die ſokratiſche Hülle durchgebrochen und nimmer hätte er es über ſich vermocht, mit ſeinen reichen Schätzen gleich einem Geizigen künſtlich berechnend zurückzuhalten [87]).

Je größer nun in jeder Hinſicht der Abſtand zwiſchen den ſokratiſirenden Dialogen, mit Inbegriff des Protagoras, und dem Phädros iſt, deſto weniger kann dieſer ſeine nahe Verwandtſchaft mit dem Gaſtmahl und Phädon, dieſen herrlichen Erzeugniſſen des kräftigſten Mannesalters unſers Platon, verleugnen. Die nähere Betrachtung dieſer beiden Meiſterwerke wird uns zeigen, daß zu beiden der Phädros nicht nur die Keime, ſondern auch ſchon die erſten Umriſſe enthält und daß dieſe drei nach Form und Inhalt einander ſo verſchwiſterten und durch ſo viele klar vor Augen liegende Beziehungen mit einander verknüpften Geſpräche nothwendig derſelben Lebens- und Entwickelungsperiode unſers Denkers angehören müſſen,

in der Weiſe, daß allerdings zwiſchen dem Phädros und den beiden andern eine durch tief eindringende philoſophiſche Studien ausgefüllte und durch weſentliche Fortſchritte bezeichnete Zwiſchenzeit einiger Jahre angenommen werden muß; denn viele bedeutende Gedanken, die hier noch als unerwieſene Behauptungen und Vorausſetzungen auftreten und nur ſkizzenhaft angedeutet oder auch in bildlicher Form in den Mythos verflochten ſind, werden dort dialektiſch zu voller Klarheit entwickelt und allſeitig bewieſen und begründet.

Aber gerade dieſes Verhältniß der ſo eng verbundenen Geſpräche zu einander hat neuerdings einem gründlichen Forſcher zu einem Hauptbeweiſe für die hergebrachte Meinung gedient. Denn zwiſchen dem Mythen dichtenden, der Dialektik noch nicht mächtigen Philoſophen im Phädros, bemerkt Suſemihl, und jenem, der im Gaſtmahl ein ſo freies, künſtleriſches Spiel mit der mythiſchen Form treibe, liege ein weiter Zwiſchenraum; dort ſei Alles dämmernd, ahnungsvoll, gährend, wie hier klar, bewußt und ruhig; überdies werde im Phädros die Neigung zum körperlich und geiſtig Schönen noch nicht getrennt, wogegen im Gaſtmahl nur die Liebe zur geiſtigen Schönheit als die ihres Namens würdige erſcheine; überhaupt aber gelange Platon im Phädros noch gar nicht zu einem eigentlichen Begriffe der Liebe, während das Gaſtmahl ganz in dieſem Begriffe wurzele. Noch größer ſoll der Unterſchied zwiſchen dem Phädros und Phädon ſein; denn dort erſcheine noch die ganze Seele unſterblich, hier nur das vernünftige Seelenweſen; dort ſei noch die Seele ſelbſt das Princip der Bewegung, während die Ideen in ewiger Ruhe beharren; hier ſeien die Ideen an ſich das zugleich Bewegte und Bewegende, und nur als Trägerin der Idee des Lebens erſcheine die Seele als Lebensprincip.

Aber alle dieſe Unterſchiede verſchwinden bei näherer Betrachtung entweder ganz oder laſſen ſich gerade daraus, daß jene drei Geſpräche ſich auf einem gemeinſamen Boden und in einer gleichen Gedankenwelt bewegen, in welcher Platon allerdings zu immer größerer Klarheit fortſchritt, zur Genüge erklären. Allerdings iſt der Mythos im Phädros nicht ſo plaſtiſch abgerundet, wie der im Gaſtmahl; aber dieſer Unterſchied wird durch die Verſchiedenheit des Zwecks und Inhaltes bedingt.

Denn die Erzählung der Diotima iſt eine rein allegoriſche, zur Veranſchaulichung eines einzelnen Satzes erfundene Lehrdichtung, die Schilderung des urſprünglichen Lebens der Seelen im Phädros aber eine ſymboliſirende Darſtellung von Anſchauungen, die mehr der begeiſterten Ahnung als dem Denken und der ſchlichten Rede zugänglich ſind und wegen der Unendlichkeit ihres Inhaltes nicht leicht zu ſo durchſichtiger Klarheit ausgebildet werden konnten. Daß aber im Phädros die Liebe noch nicht eigentlich erklärt, ſondern nur pſychologiſch in ihrem Erwachen und in ihren Wirkungen auf das ganze geiſtige Leben des höhern Menſchen geſchildert wird, gerade Das ſpricht uns dafür, daß Platon ſchon damals beabſichtigte, unſerm Dialoge noch einen andern zur Seite zu ſtellen, in welchem die Begriffsbeſtimmung der Liebe das Hauptmotiv bilden ſollte. In der That ergänzen ſich beide Geſpräche auf das trefflichſte; das eine zeigt, wie die Liebe entſteht und was ſie wirkt, das andere, was ſie ihrem Weſen nach iſt und was ſie nicht ſein ſoll; in dem einen iſt die Liebe die Wurzel und das Entwickelungsprincip alles höhern und freiern, ſelbſtändig ausgebildeten Seelenlebens, in dem andern, wo dieſes Wort in weit umfaſſenderm Sinne genommen wird, der Weg zu dem erhabenſten Ziele, zur reinſten Erkenntniß der ewigen Wahrheit und des höchſten Gutes und zur wahren Glückſeligkeit. Darum eben tritt im Phädros das körperlich Schöne noch mehr in den Vordergrund, weil die erwachende Liebe nothwendig auf ein ſinnlich wahrnehmbares Schönes gerichtet ſein und eben deshalb auch zunächſt auf den ſinnlichen Trieb wirken muß; im Gaſtmahl dagegen durfte, nachdem Sokrates den Begriff der wahren Liebe einmal aufgeſtellt hatte, auch ihr Gegenſtand nicht mehr auf das körperlich Schöne beſchränkt, ſondern ihre wahre Heimat mußte ihr im Reiche des geiſtig und ſittlich Schönen angewieſen werden. Wie aber im Phädros ſtets auf die hinter dem ſinnlich Schönen verborgene himmliſche Schönheit hingewieſen wird, deren ſeliges Anſchauen früher der Seele vergönnt war, ſo iſt andererſeits im Gaſtmahl die Körperſchönheit das urſprüngliche Lebenselement der Liebe, das ſie zuerſt ins Daſein ruft [58]), ſodaß auch hier beide Dialoge einander nur ergänzen, nicht ſich widerſprechen. Ganz ähnlich iſt das

Verhältniß des Phädros zum Phädon. Gewiß wird in unſerm Dialoge der Gegenſatz des Vernünftigen und Unvernünftigen im Weſen der Seele nur bildlich angedeutet, aber nicht rein durchgeführt, während der Phädon von der klaren Erkenntniß dieſes Gegenſatzes ausgeht und die Bethätigung derſelben im Leben wie im Sterben als die höchſte ſittliche Foderung aufſtellt; deshalb mag man immerhin zugeben, daß der Phädros die Unſterblichkeit der Seele, der Phädon die des Geiſtes lehre, und daß, während dort das himmliſche Leben nicht nur der menſchlichen, ſondern auch der Götterſeelen noch an einen Körper gebunden erſcheint [89]), hier zuerſt das ewige, körperloſe Sein des Geiſtes klar und entſchieden hervortrete [90]). So wenig alſo ein Fortſchritt von dem einen Dialog zum andern zu verkennen iſt, ſo wenig beſteht doch zwiſchen beiden ein Gegenſatz. Denn einerſeits wird ja auch im Phädon nirgends eine ſo ſchroffe Trennung zwiſchen Seele und Geiſt behauptet, wie ſie ſpäter Ariſtoteles annahm, ſondern es wird nur verlangt, daß die Seele des Weiſen ſich ganz von dem niedern Element reinige und gleichſam vergeiſtige, um der wahren Unſterblichkeit theilhaftig zu werden; andererſeits trifft Alles, was dort über das körperloſe Weſen des Geiſtes gelehrt wird, nur ſeine innere Subſtanz, nicht ſeine äußere Erſcheinung, inſofern er Geiſt des Einzelweſens iſt; denn daß dieſen ſich Platon überhaupt nicht ohne eine körperliche Hülle dachte, geht ſowol aus der Vorſtellung von der Seelenwanderung, die gerade im Phädon ſo ſehr ins Einzelne ausgeführt wird, als auch aus der Behauptung hervor, daß der vollendete Weiſe einſt im Jenſeits mit den Göttern leben werde [91]), da Platon, wenn er von einer Mehrheit von Göttern redet, immer zunächſt an die Geſtirne denkt, denen er doch einen ihrer göttlichen Natur angemeſſenen Körper nicht abſpricht. Jener andere Gegenſatz aber, den Suſemihl in der Ideenlehre beider Dialoge gefunden haben will, iſt in der That gar nicht vorhanden; denn das nur ſich ſelbſt gleiche, unwandelbare, nie und nirgends der Veränderung unterworfene Weſen der Ideen wird doch im Phädon mindeſtens mit eben ſo großer Klarheit und Entſchiedenheit hervorgehoben, wie im Phädros [92]), und ebenſowenig fällt dort irgendwo die Idee mit der Seele zuſammen, ſondern ausdrücklich wird

in den Worten, daß die Seele dem Unsichtbaren, also der Idee, ähnlicher sei als dem Körper [93]), ein Unterschied beider vorausgesetzt. Schon im Sophisten hatte ja Platon das Doppelwesen der Ideen klar erkannt und in ihnen zugleich das Princip der Ruhe und Bewegung gefunden; wenn er nun im Phädros mehr das bewegte Leben der Seele darstellt, dem die Ideen als das Ewige und Feste gegenüberstehen, im Phädon dagegen mehr das ruhige Sein des denkenden Geistes hervorhebt, dessen Denken aber selbst eine Bewegung ist, deren Princip die Ideen sind, so erscheinen diese in beiden Gesprächen nur von verschiedenen Seiten ihres Wesens, nicht aber an sich selbst verschieden. Daß aber im Phädon wirklich eine Ergänzung Dessen, was der Phädros über das Wesen der Seele mehr andeutet als ausführt, beabsichtigt wurde, sehen wir deutlich aus der Stelle, wo Simmias einwendet, auch wenn man ein früheres Sein der Seele vor der Geburt annehme, so beweise das noch nichts für ihre Unsterblichkeit [94]); denn da Platon im Phädros mehr die Seite der Präexistenz ins Auge gefaßt und von dem Leben nach dem Tode nur in wenigen, dunkeln Andeutungen gesprochen hatte, durfte er es wol für nöthig halten, auch nach dieser Seite hin die Unzerstörbarkeit des Wesens der Seele darzuthun.

Es bleibt uns nun noch übrig, zu zeigen, wie Das, was wir als den Grundgedanken unsers Phädros nachgewiesen zu haben glauben, maßgebend auf die Wahl der Personen, des Ortes und der Zeit, sowie auf den Bau und die Gliederung, den Ton und die Färbung des Gesprächs eingewirkt hat und wie alle philosophischen Entwickelungen desselben in ihm ihren Mittelpunkt finden.

Gewiß konnte der Gegensatz, der sich durch das ganze Gespräch hindurchzieht, nicht treffender dargestellt werden, als durch die Zusammenstellung des großen, von Begeisterung für die höchsten Ideen erfüllten Philosophen, dem seine Weisheit aus der ureigenen Kraft und Fülle seines tiefen Geistes quillt, mit dem erregbaren, stets durch andere, mächtigere Geister bestimmten, mit Leichtigkeit sich ihnen anempfindenden Phädros, der ohne eigene Kraft und Tiefe, ohne feste logische und ethische Grundsätze, von jeder neuen glänzenden Erscheinung in Leben,

Kunst und Wissenschaft bezaubert und geblendet wird. Diesen Gegensatz des selbständigen Denkers und des unselbständigen Enthusiasten hat Platon's Meisterhand auf die treffendste Weise ausgemalt. Bei Sokrates ist Alles eigenthümlich und urkräftig, bei Phädros, dem zierlichen Weltmanne, Alles gemacht und berechnet. Bei jenem verbirgt die bescheidene Außenseite des ärmlich gekleideten Philosophen köstliche Schätze jener Weisheit, deren Besitz er sich in dem herrlichen Schlußgebete vor allen andern Gütern erfleht; dieser setzt den Schein und die Form über Alles, und wenn er in unserm Gespräche einmal wegen der großen Hitze unbeschuht erscheint, so ist dies eine seltene Ausnahme. Der Eine ist ein Greis, aber kerngesund an Leib und Seele; der Andere ein Mann in den besten Jahren, aber ein verwöhnter Weichling von schwächlicher Gesundheit, die ihn bereits in die Hände des größten atheniſchen Arztes geliefert und ihm den Zwang diätetischer Spaziergänge außerhalb der Mauern auferlegt hat, weil die Zugluft der die Gymnasien und Ringschulen umgebenden Säulengänge, in denen Sokrates am liebsten sein Wesen treibt, ihm schaden könnte. Bei jenem ist jedes Wort Geist und Leben, bei diesem wohleinstudirte rhetorische Floskel, blinkend und hohl. Phädros zweifelt als gebildeter Mann die alten, phantasiereichen Göttersagen an, die Sokrates gern auf Treu und Glauben annimmt, um nur jenen eben so geschmacklosen als unnützen Klügeleien der rationalistischen Wundererklärer seiner Zeit zu entgehen, von denen er uns in der albernen Deutung der Sage vom Boreas und der Oreithyia ein so ergötzliches Prödchen gibt; ein echt sokratischer Zug, der uns sogleich den tiefen und selbständigen Geist und den Feind jener verflachenden Verstandesbildung anzeigt, wie sie damals aus den Sophistenschulen hervorging. Während Phädros kein Bedenken trägt, dem Lysias seine Lästerungen des Eros nachzusprechen und sein durch die schöne Form irregeleitetes Gefühl sich durchaus nicht gegen die gemeine Lebensansicht empört, die in der jenem Rhetor in den Mund gelegten Rede vorherrscht, verehrt Sokrates den Eros als einen der mächtigsten Götter, eben weil dieser vor allen andern in der Tiefe des Herzens wirksam ist und dort ein neues, höheres Leben, gleichsam eine Wiedergeburt des ganzen

geiſtigen Menſchen hervorruft; darum verhüllt er bei der erſten Rede, wo er ſich noch dem unſittlichen Standpunkte des Lyſias anbequemt, vor Scham ſein Haupt, das er erſt bei der zweiten Rede, der Palinodie, die er dem Gotte als ein verſöhnendes Lobesopfer darbringt, wieder zu entblößen wagt [95]). Phädros liebt nichts mehr als geſchriebene, kunſtreiche Reden, die er mit angeſtrengtem Fleiße auswendig lernt und dabei doch in der lächerlichſten Weiſe die Miene eines freien Nacherzählers annehmen will; Sokrates läßt ſich nur wider Willen, als wäre er im Banne des Phädros, zu längeren Reden und namentlich zu einer, ſeinen eigenen Geſinnungen widerſprechenden, parodirenden Nachbildung der ſophiſtiſchen Redekunſt verleiten; dagegen iſt ſeine zweite Rede, in welcher die Grundzüge einer ganz neuen Weltanſchauung entworfen ſind, durchaus das Werk ſeiner eigenſten, mit dem das große Weltganze durchdringenden göttlichen Leben harmoniſch zuſammenklingenden Natur, was er ſelbſt andeutet, indem er ſie nicht, wie die frühere Rede, aus fremden Quellen herleitet, ſondern ſie dem begeiſternden Einfluſſe des Pan und der in der Nähe weilenden Nymphen, alſo der Naturgottheiten, zuſchreibt [96]). Aber dennoch haben beide Männer bei aller Verſchiedenheit ihrer Naturen auch manches Gemeinſame und Verwandte, wodurch eben zwiſchen beiden ein freundliches Verhältniß und eine endliche Verſtändigung möglich wird. Beide zeigen die größte Freude an geiſtreichen Reden und Unterhaltungen, und es iſt gar nicht ironiſch gemeint, wenn Sokrates ſich ſelbſt einen leidenſchaftlichen Redenfreund nennt; Beide lieben es, ihre Freunde zum Ausſprechen ihrer Gedanken aufzufodern und anzuregen; deshalb können Beide als Väter von Reden und als Erzeuger von Geiſteswerken in fremden Seelen bezeichnet werden; aber der Eine weckt durch das lebendige Wort unſterbliche Ideen und nachhaltige Begeiſterung für das Gute, Wahre und Schöne in den Herzen ſeiner Schüler; der Andere macht ſich eitel und zudringlich an berühmte Redner und erpreßt von ihnen immer neue Schauſtellungen ihrer Kunſt; ſeine Kinder ſind todte Schriften, vergängliche Werke des Tages, nicht Worte der Wahrheit und ewige Gedanken; Jener wirkt ſchöpferiſch neues und friſches Leben, Dieſer erfreut ſich behaglich, ohne eigene ſchöpferiſche

Kraft, des fremden Lichtes, das er beſtändig auf ſich überſtrömen läßt. Beide ſind ſtets begeiſtert, Beide Freunde des Großen und Schönen; aber Sokrates iſt göttliches Geiſtes voll, ein Seher, wie er ſelbſt ſich nennt, dem die in ihm wohnende Gottesſtimme ein inneres, ihn nie irreleitendes Orakel iſt [97]); dazu iſt ſeine Begeiſterung mit der höchſten Geiſtesklarheit und Beſonnenheit gepaart, ſie iſt die Wurzel der feinſten Kritik, der ſchärfſten Dialektik, die Seele ſeiner Philoſophie; Phädros dagegen iſt ein eitler Schöngeiſt, ein Enthuſiaſt gewöhnliches Schlages, wie ſie uns noch immer häufig genug im Leben begegnen, ohne Kern, der in ſeinem dunkeln Drange ohne alle Kritik, ja ſelbſt ohne das Bedürfniß derſelben, mit unfruchtbarer und leicht verfliegender Schwärmerei jeder neuen Richtung ſich hingibt, die durch den beſtechenden Glanz ſchöner Formen ſich geltend zu machen weiß; ihm iſt das Schöne ein anmuthiger Schein, ein Putz, der ſich nach beſtimmten Regeln auf jeden beliebigen Inhalt auftragen läßt; dem Sokrates iſt es der Kern des ganzen ſittlichen Lebens und weſentlich Eins mit dem Guten. Aber Phädros iſt keineswegs für höhere Wahrheit unempfänglich, wenn ſie auch in ſeinem flachen Geiſte keine tiefen Wurzeln ſchlagen kann; er gibt ſeinen vergötterten Lyſias auf, nachdem er ſeine Schwächen erkannt hat, und übernimmt es gern, ihn zur gründlichen Beſchäftigung mit der Philoſophie aufzufodern, für die er ſelbſt von plötzlichem Eifer erglüht. Erhaben über den Standpunkt eines Kallikles oder auch der Jünger des Ariſtippos, denen Luſt und Genuß das höchſte Lebensziel war, verwirft er, gerade wie Sokrates im Gorgias, die Sinnenluſt, weil ſie nicht ohne Leid iſt, und ſetzt den höchſten Werth des Lebens in das Anhören und Leſen geiſtreicher Werke der Redekunſt [98]). Mit ſeiner leicht beweglichen Beſtimmbarkeit und ſeinem nie geſtillten Durſte nach wiſſenſchaftlicher Unterhaltung, wobei der Geiſt doch immer leer bleibt, ſteht er dem feſt in ſich abgeſchloſſenen Sokrates gegenüber, wie in der herrlichen Lehrdichtung im Gaſtmahl die Dürftigkeit dem Überfluß. An der naturgetreuen Zeichnung des Bildes unſers ſonſt unbekannten Myrrhinuſiers, den wir ſchon im Protagoras im gaſtfreien Hauſe des Kallias als Freund und Anhänger der Sophiſten und namentlich als eifri-

gen Zuhörer des Hippias kennen lernten, dürfen wir um ſo weniger zweifeln, da wir ihn im Gaſtmahl mit ganz ähnlichen Zügen dargeſtellt wiederfinden. Daß aber auch Sokrates in vielfacher Beziehung nach dem Leben geſchildert iſt, bedarf für Den, der das Bild des großen Philoſophen aus andern Schilderungen kennt, keines Beweiſes; wir erkennen ſeine wunderbare, kräftig hervortretende Eigenthümlichkeit nicht blos in ſeiner äußern Erſcheinung und Haltung, ſondern auch in ſeiner Abneigung gegen alles Unklare und Unwahre, gegen hohlen Schein und Prunk, gegen Alles, was nicht aus den Tiefen des gottverwandten Geiſtes ſtammt und nicht mit den höchſten ſittlichen Zwecken zuſammenhängt; wir erkennen ſie auch in der unvergleichlich feinen Ironie, die wie ein zarter Duft über dem ganzen Geſpräche ſchwebt, und in der friſch lebendigen, urkräftigen, volksthümlichen, an Bildern und Sprichwörtern reichen Ausdrucksweiſe. Beſonders charakteriſtiſch iſt unter Anderm der Zug, daß er die lieblichen Umgebungen der Stadt nicht einmal aus eigener Anſchauung kennt, weil er die Mauern nicht zu verlaſſen pflegt und überhaupt den einſamen Naturgenuß nicht liebt, ſondern, blos um das Ethiſche bemüht, mehr von Menſchen als von Gegenden und Bäumen lernen zu können verſichert. Wenn nun aber Kriſche in dieſer geſchichtlich treuen Schilderung des Sokrates einen Hauptbeweis dafür findet, daß der Phädros noch zu den Lebzeiten des großen Lehrers geſchrieben ſei, ſo trifft er offenbar weit über ſein Ziel hinaus; denn mit demſelben Rechte hätte er dann auch den Phädon für eine Jugendſchrift Platon's erklären müſſen, der wenigſtens ebenſoviel geſchichtliche Züge enthält, als der Phädros. Er durfte aber auch nicht verkennen, daß hier, wie in allen Dialogen der reifern Periode, auf den geſchichtlichen Grund idealiſirte Schilderungen des verklärten Weiſen aufgetragen ſind, und daß die langen Reden, zu denen ſich Sokrates von einer Art korybantiſcher Begeiſterung hinreißen läßt, die in der zweiten Rede vorherrſchende tiefſinnige Symbolik und jene gewaltige Phantaſie, die in ihrem eben ſo erhabenen als ſchrankenloſen Fluge weit über den feſten Grund der Erde, von welchem Sokrates ſich nicht zu entfernen liebt, ſich zu höhern Sphären erhebt, daß endlich der poetiſch-prophetiſche Ton dieſer Rede

mit ihrem geheimnißvollen Halbdunkel, nicht dem wirklichen, ſondern jenem durch Platon's Geiſt verklärten Sokrates angehören, den wir im Gaſtmahl, im Phädon und beſonders im Staate wiederfinden werden. Darin aber, daß nicht ein Gegner der ſokratiſchen Richtung, ſondern ein geiſtig unbedeutender, aber doch für das Beſſere empfänglicher und von einem unbeſtimmten Wiſſensdrange erfüllter Menſch zur zweiten Perſon des Geſprächs gemacht iſt, ſowie auch darin, daß Platon keinen Dritten an der Unterredung theilnehmen läßt, finden wir die ihm überall eigene weiſe, künſtleriſche Berechnung. Denn die Einführung eines wirklichen Gegners des Sokrates und die Darſtellung eines, etwa dem im Gorgias und in den erſten Büchern des Staates ähnlichen Kampfes würde die reine Harmonie des Werkes geſtört und jene Verſtändigung ausgeſchloſſen haben, welche gerade in einem Werke, das der Philoſophie einen ganz neuen Boden zu gewinnen und eine neue Weltanſchauung vorzubereiten beſtimmt war, am wenigſten fehlen durfte. Der Grundgedanke des Geſprächs aber wird durch den Gegenſatz des Sokrates und Phädros ſo erſchöpfend dargeſtellt, daß eine größere Anzahl von Theilnehmern Überfluß geweſen wäre, da es hier nicht, wie im Gaſtmahl und Phädon, auf die ſtufenweiſe Entwickelung einer beſtimmten Idee und die Darlegung ihrer einzelnen Momente, ſondern allein auf den Unterſchied des idealen und ideenloſen Strebens überhaupt ankam. Doch wird die ſchöne Einfachheit unſers Gemäldes, in welchem, ſtatt der reichern Gruppen anderer Geſpräche, nur zwei Geſtalten im Vordergrunde erſcheinen, durch einen bedeutenden Hintergrund, der uns jenen Gegenſatz noch in verſchiedenen andern Geſtalten darſtellt, anmuthig belebt. Hier treten zunächſt Lyſias und Iſokrates gegeneinander; jener redet durch den Mund des Phädros zu uns, der im Anfange nur als ſein unſelbſtändiges Organ erſcheint und deshalb ſcherzweiſe als ſein Liebhaber bezeichnet wird, wogegen Iſokrates, den Sokrates mit einem ähnlichen Scherze ſeinen Liebling nennt, erſt am Schluſſe des Geſprächs gleichſam als aufgehendes Geſtirn einer tiefern, dem attiſchen Geiſte zuſagendern Beredtſamkeit in wenigen bedeutſamen Zügen vor uns auftritt. Noch andere, reichere Gruppen erſcheinen im fernern Hintergrunde als Vertreter

deſſelben Gegenſatzes. Hier werden dem Eleaten Zenon, der wegen ſeiner feinen Dialektik der Palamedes unter den Philoſophen heißt [99]), dem Urheber jener in Negationen auslaufenden Kunſt des Widerſtreites, die in den Sophiſtenſchulen ſo wacker gedieh, Anaxagoras und Hippokrates entgegengeſtellt, zwei Männer, die, wenn auch nicht Athener, doch in Athen für ihre Wirkſamkeit den fruchtbarſten Boden fanden und durch ihre wiſſenſchaftliche, das Einzelne ſogleich an das große Ganze anknüpfende Naturbetrachtung Begründer einer poſitivern Wiſſenſchaft wurden. Auf der andern Seite gehen die Sikelier Gorgias, Polos und Tiſias, der Lehrer des Lyſias, mit ihrer unmittelbar ins praktiſche Leben eingreifenden, ſchmuck- und figurenreichen Rhetorik, die vielgeprieſenen Theoretiker der Redekunſt Protagoras, Prodikos und Hippias nebſt dem auch auf dem Gebiete der elegiſchen Poeſie glänzenden Euénos, endlich die großen Techniker Thraſymachos von Chalkedon, der gewandteſte Aufreger und Beſänftiger bewegter Volksmaſſen, und Theodoros von Byzantion, der gewaltige Redekünſtler, an uns vorüber, Beide vor Allen reich an gefühlvollen Wendungen und übertriebenen Steigerungen der Affecte. Mit den feinſten Schattirungen ſind hier zugleich die charakteriſtiſchen Unterſchiede der Stämme und Provinzen angedeutet, denen dieſe Männer angehörten, die formale Vollendung und feine Dialektik der Sikelier, der ſyſtematiſirende, alle Erſcheinungen ſogleich auf Regel und Geſetz zurückführende Trieb der Ironie, das künſtliche, gemachte Pathos der beiden zuletzt genannten Rhetoren, welche als Söhne megariſcher, an der Grenze Aſiens und Europas gelegener Pflanzſtädte die dem Völkchen von Megara eigene Schärfe mit aſiatiſchem Pathos verbanden [100]). Ihnen allen werden als Vertreter einer höhern, philoſophiſchen Beredtſamkeit zwei große Athener entgegengeſtellt, der Rhamnuſier Antiphon, des Thukydides Lehrer (denn kein Anderer iſt, wie zuerſt Aſt erkannt hat, unter dem honigſüß redenden Adraſtos zu verſtehen) [101]), und der gewaltige Perikles, den der Verkehr mit ſeinem Freunde Anaxagoras mit einer Fülle neuer und großer Gedanken bereicherte, wodurch er jenen Einklang des tiefſten Gehaltes nicht mit einer nach Regel und Syſtem gebildeten, ſondern dem eigenen ſchöpferiſchen Geiſte entſprungenen Schön-

heit der Form erreichte, worin die zauberiſche Macht ſeiner Beredtſamkeit lag. Daß Platon hier überall die tiefere, urſprünglichere, ſelbſtändigere Richtung auf der Seite der Athener findet, läßt uns deutlich ſeine, bei allem Tadel, den er über die Staatsformen Athens ſo oft ausſpricht, doch ſtets lebendige Vaterlandsliebe erkennen, die ſich durch den Anblick ſo vieler fremden Länder und Städte in Oſt und Weſt, denen allen bald die milde Humanität, bald das reiche Geiſtesleben ſeiner Vaterſtadt fehlte, wol nur ſteigern konnte.

Wie harmoniſch zu der Grundidee des Dialogs auch die unvergleichlich, noch neulich von einem Alexander von Humboldt [102]) nach Gebühr geprieſene und von Cicero mehr als einmal nachgeahmte [103]) Naturſchilderung zuſammenſtimmt, bedarf für Leſer keiner ausführlichen Erörterung, die in der Scenerie platoniſcher Geſpräche nicht einen bedeutungsloſen Schmuck, ſondern eine zarte, durchſichtige Hülle des geiſtvollen Inhalts zu erblicken gewohnt ſind. Schon daß das Geſpräch, ganz abweichend von allen übrigen, weder in dem geſchloſſenen Raume eines Privathauſes, noch in der Säulenhalle eines öffentlichen Gebäudes, ſondern außerhalb der Mauern in freier Natur ſtattfindet, bezeichnet trefflich den naturfriſchen, poetiſchen, weniger belehrenden als anregenden Charakter deſſelben und erweckt in uns jene gehobene Stimmung, die uns geneigter macht, durch Einkehr in die Tiefen unſerer Seele uns unſers Zuſammenhanges mit dem allgemeinen Naturleben bewußt zu werden. Der heiße Mittag eines ſüdlichen Hochſommers, anmuthig belebt durch das trauliche Gezwitſcher der Cicaden, durch einen friſchen Luftzug gemildert, lieblich erfriſcht durch die Nähe des klaren, ſagenberühmten Iliſſos im Süden der Stadt und durch eine lebendige Waſſerquelle, durch das nahe, mit ländlichen Opfern geſchmückte Heiligthum der Waſſergottheiten, der Nymphen und des Acheloos, des perſonificirten Waſſers, mit einem geheimnißvollen Zauber umwoben, dazu nach kurzer Wanderung das behagliche Lager auf ſchwellendem Graſe unter dem vereinten Schatten der breitlaubigen Platane und des blütenduftenden Keuſchlamms, wo die ganze Umgebung zu ernſt feierlichen, über die Alltagswelt ſich erhebenden Betrachtungen einladet, dies Alles fließt zu einem Geſammtbilde von

unausſprechlicher Wirkung zuſammen. Gerade um die Zeit, wo der Tag ſeinen Höhepunkt erreicht, erhebt ſich die Rede des Sokrates zur höchſten Glut des ſchwungvollſten, dithyrambiſchen Enthuſiasmus; der Geiſt und Herz erfriſchende Anhauch der nahen Naturmächte erweckt in ihm eine Reihe der erhabenſten Betrachtungen und Phantaſien, deren Mittelpunkt Eros iſt, der die ganze Natur mit ſeinem belebenden Feuer durchdringende und mit ſchöpferiſchem Leben erfüllende Bildungstrieb. Alles athmet hier ſüßen Frieden, begeiſterte Liebe zum ewigen, göttlichen Leben der Seele und innige Sehnſucht nach der Wiedergewinnung der verlorenen Seligkeit. Je mehr aber die Sonne auf ihrer Bahn ſich ſenkt, deſto kühler und ſtrenger wird auch der Ton des Geſprächs, und als nun die Kühle des Abends ſich ankündigt, bricht die Unterredung ab, indem ſie ihren Zweck vollſtändig erreicht hat. So haben wir an unſers Platon Hand mit Sokrates und ſeinem jüngern Freunde einen wundervollen Sommernachmittag durchlebt, der in unſern Herzen nicht blos die begeiſterte Stimmung hervorgerufen, ſondern auch in ſeinem Verlaufe die reife Frucht einer klaren Erkenntniß über das höhere Leben der Seele gezeitigt hat.

Nicht minder paſſend iſt die Zeit ausgewählt, in welche das Geſpräch verlegt wird. Etwa zehn Jahre vor des Sokrates Tode, um 409, wo er alſo ſchon ein ſechzigjähriger Greis war und auch Sophokles und Euripides noch lebten, aber den Höhepunkt ihrer Wirkſamkeit ſchon überſchritten hatten, ſtand die fremde ſophiſtiſche Rhetorik zu Athen in ihrer höchſten Blüte. Noch immer galt der gefeierte Gorgias für das höchſte Muſter der Beredtſamkeit; der jüngſt aus Thurii zurückgekehrte Lyſias verpflanzte die Rhetorik des Tiſias auf atheniſchen Boden, und die vorher genannten gelehrten Meiſter des Wortes aus Weſt und Oſt beherrſchten mit ihren, nicht auf ethiſche oder pſychologiſche Grundſätze gebauten, ſondern nach ganz äußerlichen Kategorien gezimmerten Syſtemen und mit dem todten Rüſtzeuge ihrer ideenloſen, blos auf den Effect berechneten Technik das ganze Gebiet der redenden Künſte, und übten gleichmäßig auf die Poeſie wie auf die Beredtſamkeit ihren verflachenden Einfluß aus. Da iſt es nun für den Leſer unſers Dialogs anziehend, nachgewieſen zu ſehen, wie gerade in

jener Zeit des Verfalles, wo auch im Staatswesen der hohe Geist des Perikles längst untergegangen und durch wiederholte Niederlagen die Unabhängigkeit des Staates gefährdet war, Sokrates den Samen einer bessern Zeit und eines erhöhten Geisteslebens ausstreute und namentlich auch, indem er den vielversprechenden Isokrates bilden half, mittelbar der Begründer einer volksthümlichern, mehr von perikleischem Geiste durchdrungenen Beredtsamkeit wurde.

Auch der scheinbar so einfache Bau unsers Gesprächs verräth bei näherer Betrachtung in allen seinen Theilen die Hand des vollendeten Meisters. Mit dem Gastmahl und Phädon hat es die plastische Darstellung der stufenweisen Erhebung der Seele von untergeordneten oder verwerflichen Standpunkten zu immer höhern Ansichten gemein; doch erreicht jedes dieser Gespräche diesen Zweck auf eine verschiedene, durch seine Aufgabe bedingte Weise. Von den beiden andern unterscheidet sich der Phädros zunächst schon dadurch, daß die Unterredung nicht wiedererzählt wird, sondern gleichsam vor unsern Augen und Ohren stattfindet, sodaß der einleitende Dialog wegfällt, der jenen beiden Gesprächen, ähnlich wie mehren frühern, namentlich dem Protagoras, Theätetos und Parmenides, gleich einer in das heilige Innere uns den Zugang eröffnenden Vorhalle vorangeht. Das Motiv dieser verschiedenen Einkleidung blos im Streben nach Mannichfaltigkeit zu suchen, würde eine oberflächliche Erklärungsweise sein; der Grund ist vielmehr tiefer darin zu suchen, daß hier nicht, wie dort, irgend eine bestimmte, gleichviel ob wirkliche oder erdichtete, Begebenheit aus dem Leben des Sokrates zu berichten war, die zu der Unterredung Anlaß gab. Wie nun überhaupt in dem Dialog nicht die rasche Bewegung der Erzählung, sondern die beschauliche Ruhe der Schilderung vorherrscht, so führt uns auch der herrliche Eingang durch die scharfe Charakteristik der beiden Personen, einem dramatischen Prologe gleich, wobei auch schon auf den Lysias bezeichnende Seitenblicke geworfen werden [104]), sowie durch die unvergleichlichen Naturschilderungen behaglich wie auf dem anmuthigsten Spazierwege bis an den Punkt, wo die Wandernden in lieblichster Umgebung sich lagern und mit der Rede des Lysias die Haupthandlung des Gesprächs beginnt.

Das Geſpräch zerfällt in zwei Haupttheile, die einander nach Inhalt und Form entſprechen und in ihrer Verknüpfung und innern Gliederung den Grundgedanken deſſelben in ſchöner Stufenfolge erſchöpfend darſtellen. In dem erſten Theile wird dem gemeinen Sinne der niedern, verſtändig berechnenden, ideen- und begeiſterungsloſen Klugheit die Seligkeit der begeiſterten Liebe zur idealen Schönheit und des Lebens in der Ideenwelt, in dem zweiten der auf jener niedern Klugheit beruhenden, falſchen Kunſt der Darſtellung in Rede und Schrift die aus der begeiſterten Liebe zum Schönen hervorgehende höhere, philoſophiſche, durch Dialektik gehobene und beſonders in dem belehrenden Wechſelgeſpräch ſich offenbarende Redekunſt entgegengeſetzt. Dort werden die verſchiedenen Arten und Formen der Liebe, hier die der Rede theils geſchildert, theils angedeutet; dort herrſcht das plaſtiſch-rhetoriſche, hier das kritiſch-dialektiſche Element; dort ahnungsvolle Begeiſterung, hier philoſophiſche Beſonnenheit; dort das die höchſten Wahrheiten nur leiſe umhüllende Symbol, hier die klare, unverhüllte Erkenntniß des Wahren; dort Poeſie, wenn auch in ungebundener Form, hier ſtrenge Philoſophie und Entwickelung der Denkgeſetze; dort die Wärme der kühn die genialſten Anſchauungen combinirenden und geſtaltenden Phantaſie, hier die kühle Nüchternheit der die Begriffe bald zergliedernden, bald zuſammenfaſſenden Vernunft. Dort wird das erſte Erwachen, hier die praktiſche Bethätigung eines tiefern Geiſteslebens geſchildert; dort die Lebensquelle aller wahren Kunſt und Wiſſenſchaft nachgewieſen, hier einem der aus ihr entſpringenden Flüſſe, der echten Redekunſt, ſein Lauf angewieſen und ſein Gebiet beſtimmt. Beide Theile gehören ſo weſentlich zuſammen, wie Begeiſterung und denkende Beſonnenheit; beide ſind nur verſchiedene Seiten deſſelben Grundgedankens; denn ohne Begeiſterung iſt keine Philoſophie, ohne dieſe keine wahre Redekunſt denkbar. Dieſe genaue Verbindung beider Seiten wird in unſerm Geſpräche dadurch noch beſonders angedeutet, daß ſeine beiden Haupttheile durch eine Menge feiner Fäden ineinander verſchlungen ſind. Denn wie ſchon im erſten Theile die einzelnen Reden durch Anfänge jener Kritik unterbrochen werden, die im zweiten vorwaltet, ſo klingt in dieſem in der lieblichen Dichtung von der Entſtehung der Cicaden

und in der feierlich geheimnißvollen ägyptiſchen Sage von der Erfindung der Schrift der poetiſche Ton des erſten Theiles wieder. Wie dort der Darſtellung der begeiſterten Liebe die Grundzüge einer philoſophiſchen Seelenlehre vorangehen, ſo erſcheint hier die Rhetorik als angewandte Erfahrungsſeelenlehre; die Liebe zum Schönen, die dort noch mit dem ſinnlichen Triebe behaftet iſt, tritt hier in höherer Form als geiſtig-ſittlicher Trieb der Gedankenerzeugung in verwandten Seelen wieder auf; dort iſt die Schönheit eine ideale, überirdiſche, hier tritt ſie, als höchſtes Princip der Kunſt, in die Kreiſe des wirklichen Lebens ein. Beide Theile ſchließen mit einem Gebete; aber das erſte, ein Sühnungsgebet des Sokrates an den gekränkten Eros, mit der Bitte, ſtets im Beſitze der mit Weisheitsſtreben verbundenen wahren Liebeskunſt zu bleiben, iſt noch ein Nachhall der erotiſchen Begeiſterung des erſten Theils; das zweite, ein Gebet an den Pan und die andern Gottheiten der Geſprächsſcene um Verleihung geiſtiger Schönheit, Harmonie und reicher Weisheitsſchätze, faßt vortrefflich die Segnungen der höhern Erkenntniß zuſammen.

Mit dieſer Zweitheilung iſt nun aber zugleich, nach einem einfach kunſtvollen Plane, in jedem der beiden Hauptabſchnitte eine Dreitheilung verbunden, ſodaß das Ganze in ſechs, auf beiden Seiten einander entſprechende Abtheilungen gegliedert erſcheint, die in ſchöner Stufenfolge die verſchiedenen Seiten des Grundgedankens darſtellen. Der erſte Theil beginnt mit der Rede des Lyſias, alſo mit der Schilderung einer Anſicht, die zwar ſchon eine Stufe über dem ganz der Sinnenluſt hingegebenen Treiben, wie es Kallikles im Gorgias anpreiſt, zu ſtehen ſcheint, in der That aber den niedrigſten und gemeinſten Standpunkt bezeichnet, nämlich den des kalten, ſelbſtſüchtig berechnenden, bei ſeinem Jagen nach möglichſt leidenſchaftloſem Sinnengenuß noch den heuchleriſchen Schein ſittlicher Selbſtbeherrſchung annehmenden Verſtandesmenſchen. Der Grundſatz, daß bei Gunſtbewerbungen ſtets der Nichtliebende dem Liebenden vorzuziehen ſei, entwürdigt die menſchliche Natur noch mehr als die roh ſinnliche Leidenſchaft, indem er Luſt nicht um Liebe, ſondern um Lohn begehrt und nicht einmal die der Leidenſchaft eigene, unbedingte Hingebung an den geliebten Gegenſtand und

das aufopfernde Freundſchaftsgefühl kennt, das wenigſtens ein Schattenbild höherer Sittlichkeit iſt. Er iſt im Grunde der Ausdruck der nackteſten und unverhülleſten Selbſtſucht, nach griechiſcher Vorſtellungsweiſe ein Frevel gegen die Göttermacht des Eros, was wir von unſerm chriſtlichen Standpunkte aus als die bewußte, mit Heuchelei gepaarte Entfremdung von Gott und allem Göttlichen, alſo als das abſolut Böſe bezeichnen würden. Sein Gegenſatz iſt einerſeits die reine, ſittliche Liebe, andererſeits die den gewöhnlichen Menſchen ganz beherrſchende und bewußtlos fortreißende ſinnliche Leidenſchaft, die aber, weil ſie mit ſympathetiſchen Trieben und Aufopferungsfähigkeit verbunden iſt, wenigſtens den Keim einer ſittlichern Liebe in ſich ſchließt.

Obgleich die erſte Rede des Sokrates den Grundſatz des Lyſias feſtzuhalten ſcheint, ſo ſteht ſie doch nicht nur in der Form, ſondern auch in ihren Gedankenkreiſen ſchon auf einer höhern Stufe. Es iſt eine glückliche Wendung, daß hier ein Liebender vorausgeſetzt wird, der nur, um ſeinen Zweck beſſer zu erreichen, ſich das Anſehen eines Nichtliebenden gibt. Hiermit wird das Gefühl der Liebe, das in der erſten Rede ſchlechthin verworfen wurde, in ſeiner Berechtigung ausdrücklich anerkannt, und an die Stelle des Gegenſatzes der Leidenſchaft und des ſelbſtſüchtig berechnenden Verſtandes tritt ein höherer, zwiſchen der maß- und ſchrankenlos von blinder Leidenſchaft getriebenen und der durch verſtändige Reflexion beherrſchten und gemäßigten Liebe. Es iſt der Standpunkt des reflectirenden Genuſſes, der über den augenblicklichen Genuß ſich erhebenden Reflexion, wie ihn Ariſtippos in Lehre und Leben durchführte und ſpäter Epikuros in ein Syſtem brachte. Es iſt immer noch der begeiſterungsloſe, ſchlau berechnende Verſtand, deſſen Motiv nicht das Gute an ſich, ſondern das Nützliche, deſſen Mäßigung nicht ſittliche Selbſtherrſchaft, ſondern haushälteriſch ſeine Gefühle und Leidenſchaften zu Rathe haltende Selbſtbeſchränkung iſt. Aber dennoch bricht ſchon eine reinere Anſicht durch, die Unterſcheidung der verſtändigen und thöricht leidenſchaftlichen Liebe, die auf den Dualismus der menſchlichen Natur zurückgeführt wird, und die Foderung der Überwindung oder Regelung des ſinnlichen Triebes durch Vorſchriften und Geſetze des Ver-

ſtandes. Auf dieſer Stufe geht das Leben nicht mehr ganz im Genuſſe auf, die ſelbſtſüchtige Eiferſucht, der gemeine Neid iſt überwunden, die Liebe wird mehr als Freundſchaft aufgefaßt und Geiſtesbildung ſchon als ein weſentliches Moment derſelben anerkannt; durch den Gedanken endlich, daß das Schöne, wenn auch noch nicht in ſeinem wahren Weſen begriffen, der verſtändigen und thörichten Liebe gemeinſames Ziel ſei, eine richtigere, ſittlichere Würdigung des Gegenſtandes vorbereitet. Wir haben uns aus der Sphäre des gemein ſelbſtſüchtigen Verſtandes zu der richtigen Meinung, wie Platon es zu nennen pflegt, oder der einſeitigen, aber doch oft das Richtige treffenden Verſtandesreflexion erhoben. Dennoch wird auch dieſe Rede noch als eine Sünde gegen den Eros bezeichnet, weil die in ihr dargeſtellte Anſicht ganz der Begeiſterung und der freudigen, aufopfernden Hingebung an den Gegenſtand der Liebe entbehrt und im Grunde auch nur auf einer, wenn auch etwas mehr verdeckten, genußſüchtigen Selbſtſucht beruht. Zur wirklichen Verſöhnung des Gegenſatzes zwiſchen Trieb und Verſtand bedarf es einer idealern, durch den Hinblick auf das Göttliche verklärten Anſchauungsweiſe.

Zu dieſer höchſten Stufe erhebt uns des Sokrates zweite Rede, ein wundervolles Kunſtwerk, das in ſich ſelbſt wieder ein dreigetheiltes iſt und, ganz der Anfoderung Platon's gemäß, Anfang, Mitte und Ende hat. Ihr Gegenſtand iſt die Schilderung des erſten Erwachens eines höhern und edlern Seelenlebens durch begeiſterte Liebe zur idealen Schönheit. Der Anfang führt uns durch drei Sphären des begeiſtert erregten, aber noch der klaren Beſonnenheit entbehrenden Seelenlebens, von denen die folgende immer höher ſteht als die vorangehende, Weiſſagung, Weihung und Poeſie, zu der höchſten und umfaſſendſten hinan, zu der Liebe der göttlichen Schönheit. Ehe aber das Erwachen derſelben beſchrieben wird, erhebt ſich die Rede zu ihrem Höhepunkte und ſteigt in ihrem mittlern Theile zu den verborgenen Quellen der Liebe wie aller Begeiſterung hinauf. Sie ſtellt zuerſt in wenigen Umriſſen das Weſen der Allſeele dar und findet in ihrer unerſchöpflichen Bewegungskraft und Unzerſtörbarkeit das ewige Prineip alles Lebens; ſo erſcheint hier der Dualismus von Seele und Leib als Gegen-

ſatz des abſolut Bewegten und des abſolut Starren und Todten. Sie gibt ſodann in der Form eines Mythos eine Geſchichte der Einzelſeelen, die nothwendig mit einem Körper verbunden ſind, ſodaß hier beide Seiten des Gegenſatzes organiſch verknüpft erſcheinen. Die einem erhabenen Hymnus gleichende Schilderung des ſeligen, leichten, immer nach oben ſtrebenden Lebens der einzelnen Seelen, ihrer himmliſchen Umfahrten im Gefolge der Götter, ihrer wenn auch nur unvollkommenen Erhebung zu den überhimmliſchen Räumen, wo die reinen Ideen, das ewige weſentliche Sein und die wahre Weisheit heimiſch ſind, ihres beſeligenden Anſchauens dieſer Ideen, ſodann des Flügelverluſtes und Falles der ſchwächern Seelen, ihrer Verbindung mit menſchlichen Körpern in neunfacher Abſtufung, endlich ihrer verſchiedenen, nach ihrem frühern und jetzigen Leben gerecht abgemeſſenen Schickſale, Wanderungen und Büßungen nach dem Tode, dies Alles geht, eine wunderbare Dichtung, raſch an uns vorüber, als bildliche Darſtellung der verſchiedenen Eigenthümlichkeiten der Einzelnen und des ungleichen Maßes ihrer Empfänglichkeit für die Auffaſſung der Ideen. So iſt uns der Weg zu dem letzten Abſchnitte der Rede gebahnt, der uns, den vorher abgebrochenen Faden wieder aufnehmend, auf die vierte Form der Begeiſterung, die Liebe, zurückführt. Hier ſteigt die Rede von ihrer idealen Höhe zur wirklichen Welt herab, die aber nun durch das aus höhern Regionen in ſie hineinfallende Licht wunderbar verklärt wird. Die Entzückung, von welcher der reiner geſtimmte Geiſt bei dem Anblicke der Schönheit ergriffen wird, die unendliche Sehnſucht, mit welcher er zu dem ihn durch ſeine Schönheit feſſelnden Gegenſtande ſich hingezogen fühlt, das lebenskräftige Keimen, Wachſen, Schwellen ſeiner höhern Natur, der ſchwärmeriſch ideale Aufſchwung ſeines ganzen Weſens, der wiederholte Kampf der Vernunft und des von ihr geleiteten ſittlichen Willens mit dem ſinnlichen Triebe [105]), bis endlich der ſchwere Sieg errungen iſt, die nun erſt mögliche Läuterung der Liebe zur reinſten, edelſten Freundſchaft, endlich die Entſtehung der Gegenliebe, die, als Widerhall und Spiegelbild der Liebe des Liebenden, in dem Geliebten ein ähnliches höheres Streben hervorruft und auch ihm ſchwere Kämpfe mit der Sinnlichkeit auferlegt, dies Alles iſt hier mit ſo tiefer

Kenntniß des Seelenlebens und ſo hinreißender poetiſcher Kraft geſchildert, daß zu allen Zeiten begeiſterte Liebende ſich bald in dieſem, bald in jenem Zuge der Schilderung wiedererkennen werden, ſobald ſie dieſelbe nur auf das reinere und naturgemäßere Gefühl der Liebe zum andern Geſchlechte beziehen. Häufig ſind hier auch Beziehungen auf die frühern Reden eingeſtreut; jene falſche, berechnende Beſonnenheit, deren letztes Ziel doch nur der Genuß iſt, erſcheint hier als Entwürdigung der menſchlichen Natur, die noch nach dem Tode ein unſeliges und ruheloſes Daſein zur Folge hat, weil ſie der gerade Gegenſatz der Liebe iſt; ihr wird ſelbſt die von Sinnlichkeit nicht ganz freie Liebe gewöhnlicher Naturen vorgezogen, ſobald ſie nur aus wirklichem Freundſchaftsdrange hervorgeht und zu einer innigen und unauflöslichen Lebensgemeinſchaft wird. Wie nun Platon überall in unſerm Dialoge die freieſte und ſelbſtändigſte Entwickelung der Seele verlangt, ſo deutet er auch hier im Vorübergehen an, wie nach den verſchiedenen Eigenthümlichkeiten der Naturen nothwendig auch die Formen und Äußerungen der Liebe verſchieden ſeien, was er dann wieder in mythiſcher Weiſe auf die verſchiedenen Kräfte und Wirkungsſphären der einzelnen Götter zurückführt, in deren Gefolge die Seelen vor ihrem Falle das All umkreiſten.

Nicht weniger fein abgeſtuft iſt die Gliederung des zweiten Haupttheils, der den Gegenſatz des höhern und freiern Geiſteslebens und der beſchränkte oder verkehrte Zwecke ſelbſtſüchtig mit handwerksmäßiger Technik verfolgenden Verſtandesrichtung aus dem Gebiete der Ethik auf das der redenden Künſte überträgt. Die kleine Dichtung von der Entſtehung der Cicaden, deren Anſpielung wie auf den Phädros ſo überhaupt auf die kunſtliebenden und wißbegierigen Athener zu Tage liegt [106]) und die zugleich durch die Unterſcheidung der Muſen und ihrer verſchiedenen Wirkungskreiſe auf die früher erwähnten neun Thätigkeitsſphären der Menſchenſeelen zurückweiſt, bildet den anmuthigſten Übergang zu den dialektiſchen Erörterungen.

In dem erſten Abſchnitte derſelben wird dargethan, daß ohne Philoſophie und Dialektik die Rhetorik, wie das Leben überhaupt, alles Gehaltes, aller Wahrheit und Sicherheit entbehre. Der Gegenſatz der ſophiſtiſchen und philoſophiſchen

Redekunſt wird hier auf den höhern, im Sophiſten entwickelten, zwiſchen der beſonders vom Eleaten Zenon geübten Antilogik oder Kunſt des Widerſpruchs und der auf richtiger Begriffsbildung beruhenden Dialektik zurückgeführt. Von dieſem iſt nicht weſentlich verſchieden der Gegenſatz der Meinung und des Wiſſens, das iſt der einſeitigen Verſtandesreflexion und der höhern, philoſophiſchen Erkenntniß; jene begnügt ſich oft mit dem Schein des Wahren und täuſcht ſich und Andere, dieſe forſcht rückſichtslos in und vor Allem nach Wahrheit. Auf dem unſichern Grunde der Meinung und Wahrſcheinlichkeit bewegt ſich nun, wie ſchon im Gorgias gezeigt wurde, die gewöhnliche Rhetorik; die Aufgabe der höhern dagegen iſt es, durch Dialektik ſich von ihren Gegenſtänden richtige Begriffe zu bilden und die genau erkannte Wahrheit weiter zu verbreiten. Dieſer Maßſtab wird nun an die drei Reden des erſten Theils angelegt und die Verworrenheit und Gehaltloſigkeit der Rede des Lyſias auf die mangelhafte Begriffsbeſtimmung ihres Gegenſtandes zurückgeführt, ein Mangel, der im Grunde auch der erſten ſokratiſchen Rede noch anhaftet und erſt in der zweiten durch Aufſtellung des Gattungsbegriffes der Schwärmerei (μανία) und durch Eintheilung derſelben in eine krankhafte, wo ſie Wahnſinn, und in eine göttliche, wo ſie Begeiſterung heißt, gehoben wird, woraus dann zugleich die Unterſcheidung der Liebe, als einer krankhaft unvernünftigen und einer vernünftigen, gottergebenen hervorgeht. Die vierfache, verſchiedenen Gottheiten zugeſchriebene Form der Begeiſterung deutet auf den Mythos zurück [107]). Wenn allerdings ſchon die erſte ſokratiſche Rede die richtige und verkehrte Liebe unterſchied, ſo blieb ſie doch immer noch auf dem Boden der nur ſonderuden, nicht verknüpfenden Reflexion, weil ſie die Liebe nicht auf ihren höhern Begriff zurückführte. Sie ſelbſt aber ging, gleich der Rede des Lyſias, von dem ſophiſtiſchen Streben der Antilogiker aus, das Unwahre als wahr, das Wahre als unwahr nachzuweiſen und einfache und klare Begriffe zu verwirren; darum ſtellen beide, wenn auch in verſchiedenem Grade, die Sphäre der Meinung und verſtändigen, nicht aber vernünftigen Reflexion dar.

Die zweite Abtheilung zeigt, daß die Rhetorik nicht blos

einen philoſophiſchen Gehalt haben, ſondern auch in der Form einen echt philoſophiſchen Geiſt verrathen müſſe, wenn ſie wirklich Kunſt, nicht blos handwerksmäßiges Treiben ſein wolle. So wird hier die höhere, ſich ſelbſt ihre Regeln ſchaffende Kunſt des frei und ſelbſtändig entwickelten, durch Philoſophie gebildeten Geiſtes der geiſt- und ideenloſen, blos durch formale Regeln und gewöhnliche Lebensklugheit beſtimmten Technik der ſophiſtiſchen Rhetoren, die fälſchlich als Kunſttheorie angeſehen ward, entgegengeſetzt. Ein Blick auf die große Mannichfaltigkeit jener rhetoriſchen Formen und Kunſtmittel läßt ſie alle als todte Bruchſtücke und unverarbeitete Bauſteine erſcheinen, die erſt durch ihre Verbindung zu einem individuell gefärbten und von philoſophiſchem Geiſte durchdrungenen Ganzen wirklichen Kunſtwerth erlangen. Dagegen wird die Foderung geltend gemacht, daß der Redner die tiefſte Seelenkunde beſitze. Denn da die Redekunſt Kunſt der Seelenleitung und Seelenheilung iſt, ſo muß der wahre Redner die mannichfaltigen Arten und Formen der Rede den genau erkannten Eigenthümlichkeiten der Seelen, auf die er wirken will, anzupaſſen verſtehen, um Allen Alles zu werden und auf jede Natur in ganz individueller Weiſe bildend und läuternd einzuwirken; in der That eine eben ſo hohe als unermeßliche Aufgabe, deren annäherungsweiſe Löſung die Beredtſamkeit zur mächtigſten Erzieherin des Volks machen würde. Offenbar liegt hierin eine Beziehung auf den zweiten Abſchnitt des Mythos, wo von dem aus innerer Kraft bewegten Weſen der Seele und den verſchiedenen Eigenthümlichkeiten und Anlagen der einzelnen Seelen die Rede war; denn beſonders das Moment der Eigenthümlichkeit und genialen Geiſteskraft ſoll hier gegen den verflachenden Einfluß der abſtracten Verſtandesregel hervorgehoben werden. In dem ſchönen und würdigen Gedanken aber, daß die Beredtſamkeit Gottesdienſt und ihr höchſter Zweck Förderung eines gottgefälligen Lebens ſei, iſt ebenfalls eine Hinweiſung auf die dort mythiſch dargeſtellte Wahrheit unverkennbar, daß das Höchſte, wozu es der Menſch bringen könne, Erinnerung und Nachbildung des göttlichen Lebens ſei. Daß übrigens Platon nicht etwa, wie man wol gemeint hat, alle Redekunſt allein auf den philoſophiſchen Dialog verwendet wiſſen will, ſondern auch andere Zweige der Beredt-

Digitized by Google

ſamkeit anerkennt, geht ſowol aus der erwähnten Stelle als daraus hervor, daß er die Rede in jedem einzelnen Falle mit der Eigenthümlichkeit der Hörer in Einklang bringen will, woraus nothwendig eine große Mannichfaltigkeit von Formen entſtehen muß. Hätte er ein Syſtem der Kunſt nach dieſen Grundſätzen aufſtellen wollen, ſo würde die Rhetorik durch ihn für alle Zeiten eine philoſophiſche Wiſſenſchaft und ein Zweig der Seelenlehre geworden ſein.

Der dritte Abſchnitt thut dar, daß Schriftwerke, inſofern ſie mehr denn Erinnerung an ſchon Gewußtes ſein wollen, weit hinter dem lebendigen Worte zurückſtehen, daß aber in Rede und Schrift die Kunſt um ſo vollkommener ſei, je mehr ſie, als Nachbildung oder Anwendung der Dialektik, die ſelbſtändigſte Entwickelung großer und bedeutender Gedanken in der Seele des Hörenden zur Anſchauung bringe oder fördere. Er beginnt mit der Frage, welche ſchriftliche Darſtellung dem Zwecke der Kunſt am meiſten entſpreche. Die Beantwortung derſelben wird eingeleitet und angedeutet durch die Dichtung von dem Geſpräche des Gottes Ammon oder Thamus und des vergötterten Schrifterfinders Theuth. Denn während dieſer, dem auch die Erfindung der Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie, ſowie des Bret- und Würfelſpiels zugeſchrieben wird, ähnlich dem ihm nachgebildeten griechiſchen Hermes, ein Symbol des praktiſchen, berechnenden Verſtandes iſt, ſtellt Thamus die höhere Weisheit dar, die die Künſte des Verſtandes und namentlich auch die Schrift zwar nicht verwirft, ſie aber ohne Überſchätzung richtig zu würdigen und zu den beſten Zwecken anzuwenden weiß. Hiernach wird nun auch in dem Folgenden nicht, wie man wol gemeint hat, die ſchriftliche Darſtellung der mündlichen ohne weiteres als das Geringere und Unvollkommenere entgegengeſtellt, ſondern es geſtaltet ſich, ganz dem Grundgedanken des Geſprächs gemäß, der frühere Gegenſatz zwiſchen dem Mechanismus der Regel und der ſchöpferiſchen Freiheit der wahren Kunſt hier zu dem der blos auf den Beifall der Leſer berechneten, rhetoriſchen Schriftſtellerei und der lebendigen, philoſophiſch-dialektiſchen Wechſelrede. Wie verwerflich die erſtere ſei, davon hatte ja eben erſt die ſchriftlich abgefaßte Rede des Lyſias einen Beweis gegeben. Wenn nun aller-

dings Platon dem Urſprünglichen, dem lebendigen Worte, das, als ein unmittelbarer Ausdruck der Eigenthümlichkeit des Redners, ſich auch der Individualität des Hörers genau anſchmiegt und unmittelbar durch ſeine eigene Kraft wirkt, den Vorzug vor dem Abgeleiteten, Künſtlichen, vor der verallgemeinernden, ſchwächer und nur durch vermittelnde Zeichen wirkenden Schrift gibt und dieſer nur den Werth der Erinnerung an Selbſtgedachtes und Selbſterkanntes beilegt, ihr aber, ohne hinzutretende mündliche Rede, die Fähigkeit abſpricht, lebendiges Wiſſen zu erzeugen und ſich ſelbſt gegen Angriffe und Misverſtändniſſe zu ſchützen, ſo erkennt er andererſeits doch auch an, daß die mündliche Rede, wenn ſie nichts als ein künſtlich nach todten Regeln zuſammengeleimtes Machwerk ſophiſtiſcher Rhetorik ſei, nicht nur um nichts höher ſtehe als ein in gleichem Geiſte gearbeitetes Schriftwerk, ſondern daß auch die ſchriftliche Darſtellung einen hohen Werth habe, wenn ſie nichts als ein treues Abbild der innern Rede des Wiſſenden ſein wolle, das heißt, wenn ſie die Dialektik des mündlichen Geſprächs darzuſtellen ſtrebe. Hiernach ſcheint es allerdings, als wolle Platon den philoſophiſchen Dialog als die höchſte Kunſtform, wenigſtens der proſaiſchen Rede, bezeichnen, und gewiß ſtellt er ihn als treueſte Abbildung der innern Gedankenentwickelung hoch genug; da er aber ausdrücklich nicht blos von philoſophiſchen, ſondern auch von poetiſchen und politiſchen Schriften redet und namentlich die Lyrik hier, wie überall, über die andern Gattungen der Poeſie erhebt, während man doch meinen ſollte, daß ihm das Drama wegen ſeiner dialogiſchen Form am höchſten habe ſtehen müſſen, ſo dürfen wir ihm wol einen weitern Geſichtskreis zuſchreiben und annehmen, es ſei ihm nicht entgangen, wie auch andere Kunſtformen, als die dialogiſche, die Bewegungen des innern Lebens und das Werden und Wachſen von Gefühlen und Gedanken treu und klar darſtellen können. Gewiß aber iſt dieſer ganze Abſchnitt wieder eine praktiſche Anwendung Deſſen, was im letzten Theil der zweiten ſokratiſchen Rede über das Weſen der Liebe und das Verhältniß der Liebenden geſagt wurde. Denn die Dialektik der lebendigen Rede und der ihr nachgebildeten Schrift, die in empfängliche Seelen den Samen großer, göttlicher, unſterblich von Geſchlecht zu Geſchlecht fort-

Digitized by Google

wirkender, beseligender Gedanken ausstreut, ist die vollkommenste Bethätigung der reinen, sittlichen Liebe; dagegen steht das hohle und eitle Spiel mit rhetorischen Phrasen und Kunststücken auf gleicher Stufe mit jener niedern Liebe, welche den geliebten Gegenstand nicht als Selbstzweck ansieht, sondern ihn zu selbstsüchtigen, unsittlichen Zwecken misbraucht.

Der Schluß der Rede läßt in dem echt sokratischen Preise des Weisheitsstrebens und der Ablehnung der den Göttern allein zukommenden Ehre der Weisheit, in der Gegenüberstellung des Lysias und Isokrates, in dem Gebete an den Pan und in dem Schlußworte des Phädros, daß Freunden Alles gemeinsam sei, noch einmal alle Hauptgedanken des Dialogs, das Streben nach freiester und reinster Entwickelung des Seelenlebens, nach wahrer, sittlicher Liebe und göttlicher Schönheit, nach einer dem Ideal der Schönheit und Weisheit näher kommenden Redekunst widerklingen.

Der Gliederung und Folge der Gedanken ist überall auch der Ton und Ausdruck mit seinen mannichfach wechselnden Schattirungen, feinen Abstufungen und leisen Übergängen vortrefflich angepaßt. Gewiß gehört der Eingang zu dem Lieblichsten, was je in der wohllautendsten aller Sprachen geschrieben ward. Wie anmuthig ist der Gegensatz des sokratischen Ausdrucks voll frischer Naturwahrheit und heitern Scherzes zu der gesuchten Zierlichkeit und Feinheit des nach Superlativen und Deminutiven haschenden Phädros [108]); wie fein ist das Motiv, daß Sokrates hier ganz gegen seine Gewohnheit von der Anmuth des gewählten Ruheplätzchens zu jener herrlichen Naturschilderung hingerissen wird und daß zu dieser auch Phädros das Seinige beiträgt, da ja Beide im Laufe des Gesprächs als Begeisterte erscheinen sollen. Besonders kunstvoll aber ist die Abstufung des Ausdrucks in den drei Reden.

Die des Lysias ist ein allerdings mit etwas starken Pinselstrichen gemaltes, gewiß aber seinen frühern unvollkommenern Leistungen ziemlich treu entsprechendes Abbild der eigenthümlichen Manier dieses Redners. So glatt und abgezirkelt auch die einzelnen Worte und Sätze sein mögen, so fehlt ihr doch alle rhetorische Kraft und Schönheit [109]). Willkürlich und unnatürlich ist es schon, daß die ganze auf rhetorischen

Stelzen einherschreitende Rede an einen Einzelnen, einen Knaben, und noch dazu an ein bloßes Phantasiebild ohne alle individuelle Färbung gerichtet ist; dadurch erhält sie sogleich den Charakter eines schlechten Schulübungsstückes, wobei es auf nichts als auf eine gewählte Phraseologie ankommt. Sokrates selbst verbessert dies in seiner ersten Rede, wo er den Redner wenigstens von einer bestimmten Situation ausgehen läßt, und verspottet es in der zweiten, die er an einen unsichtbaren Knaben richtet. In der Rede des Lysias ist ferner, wie Sokrates selbst bemerkt, das wesentlichste Erforderniß eines Kunstwerkes, daß es, gleich einem organisch Lebendigen, Kopf und Fuß habe, außer Acht gelassen. Ohne Eingang fällt sie mit der Thür in das Haus und bricht plötzlich ohne Schluß ab, ja das Ende könnte eben so gut, gerade wie bei der spielenden Grabschrift des Midas, der Anfang sein [110]), und überhaupt kann sie ganz umgedreht werden, ohne dadurch etwas zu verlieren. Denn ohne alle Kunst rednerischer Steigerung, Gruppirung, Abstufung, ohne organischen Zusammenhang, ja ohne logische Ordnung und selbst der vermittelnden Übergänge entbehrend, sind die einzelnen Gründe in der willkürlichsten Reihenfolge ermüdend nebeneinander gestellt, und so beschränkt ist der Kreis ihrer Gedanken, daß dieselben Sätze mehrmals mit geringen Änderungen wiederkehren. In der Satzbildung aber ist weder Harmonie, noch Rhythmik, noch kunstvolle Periodik wahrzunehmen; die steife Symmetrie der zweigetheilten Satzform, die der sikelischen Rhetorik eigen war und erst von Platon und Isokrates mit einem mannichfaltigern und gerundetern Periodenbau vertauscht wurde, herrscht hier noch in ihrer ganzen Eintönigkeit mit dem mühseligen Spiel eines künstlichen Gleichmaßes der Satztheile und eines zuweilen mit Assonanz oder Reim verbundenen Parallelismus der Glieder. Dennoch ist der Satzbau schlaff und nachlässig genug, sodaß seine Glieder hier und da fast verbindungslos auseinanderfallen. Nehmen wir dazu noch die dunkle, zweideutige, geschraubte Ausdrucksweise, hinter welcher sich die gröbste Unsittlichkeit der Gedanken versteckt, den mitunter höchst gewaltsamen Constructionswechsel, endlich den einförmigen, kraft- und leblosen Ton des Ganzen, der eine öde, abgespannte, keines lebendigen Gefühls und keiner

frischen Leidenschaft mehr fähige Seelenstimmung ausdrückt, so müssen wir gestehen, daß für eine so gemeine und geistlose Lebensansicht gar keine angemessenere Form zu finden war. Ja, diese Beschaffenheit der Rede könnte uns fast mit der hergebrachten Annahme befreunden, daß Platon, seiner sonstigen Weise zuwider, irgend einen mißlungenen rhetorischen Versuch des Lysias wörtlich und unverändert (denn welcher Freund Platon's möchte wol mit van Heusde ihn absichtlicher Verstümmelung und Entstellung einer wirklich lysianischen Rede beschuldigen?) aufgenommen habe; denn wo immer er sonst einen seiner Sophisten und Rhetoren auftreten läßt, weiß er sie doch, wie den Protagoras, Gorgias, ja selbst einen Kallikles und Thrasymachos, bei der schärfsten Charakteristik, noch mit einem Hauche seines eigenen Geistes zu beleben, von dem wir hier in der That gar nichts verspüren. Aber der Fall ist hier doch ein anderer, da es nicht darauf ankam, Ansichten des Lysias darzustellen (denn gewiß war die in dem künstlichen Übungsstücke ausgedrückte Ansicht und Handlungsweise nicht die eigene jenes Redners), sondern nur die Form seiner Reden in möglichst treuer, wenn auch im Geiste der alten Komödie etwas verzerrter und übertriebener Nachbildung wiederzugeben, um so ein recht grelles Bild der falschen Rhetorik aufzustellen.

Dagegen enthält die erste Rede des Sokrates, obgleich auch sie im Ganzen noch eine Parodie fremdes Styls und fremder Ansichten ist, in der Form wie im Inhalte schon manches Platonische, ja, man könnte sie ganz untadelig nennen, wenn es überhaupt in der Kunst erlaubt wäre, Form und Inhalt zu trennen. Im Ganzen waltet in ihr epische Einfachheit, was Sokrates selbst durch die scherzhafte Anrufung der Musen, den kurzen, erzählenden Eingang und den in einen Hexameter auslaufenden Schluß andeutet; doch erhebt sie sich hier und da, dem eigenen Geständniß des Redners zufolge, zu fast dithyrambischem Schwunge. Ihr fehlt kein wesentlicher Theil einer kunstgerechten Rede; in der Begriffsbestimmung der Liebe und der Unterscheidung ihrer beiden Hauptarten zeigt sich schon ein Anfang von Dialektik; sie hat einen passenden Eingang, in welchem der Grundgedanke klar und bestimmt hingestellt wird, und einen die gewonnenen Ergebnisse bündig zusammenfassenden

Schluß; die Beweisgründe gehen zwar nicht organisch aus einem leitenden Gedanken hervor, sind aber doch durch geschickte Übergänge verknüpft und in klarer Reihenfolge zusammengestellt, indem zuerst in absteigender Stufenreihe der schädliche Einfluß der leidenschaftlichen Liebe auf Seele, Leib und Vermögen des Geliebten, sodann ihre innere Freudlosigkeit und Vergänglichkeit erörtert wird; in der Satzbildung herrscht zwar immer noch der zweigliederige Parallelismus der sikelischen Schule, aber durch die starrere Form brechen wiederholte Ansätze der kunstvoll harmonischen, platonischen Periodik, die mitunter zu einem allzu vollen Strome anschwillt [111]), bald aber nach kurzer Erhebung wieder, wie ermüdet, zusammensinkt. Ganz fein bemerkt Krische, daß Platon, wenn er diese Rede an das Epos anklingen lasse, die folgende aber mit der Lyrik des Stesichoros vergleiche, hier wieder zeige, wie hoch er die lyrische Poesie über die epische stelle; nur ist dabei nicht außer Acht zu lassen, daß Sokrates selbst die fremden Ströme, aus denen er die erste Rede ableitet, auf die Lyriker Anakreon und Sappho zurückführt und ihr sogar etwas Dithyrambisches zuschreibt. Seltsam genug klingt es allerdings, wenn eine so nüchterne Ansicht von der Liebe aus dem Einflusse der leidenschaftlich bewegten Sängerin von Lesbos und des anmuthigsten aller Liebessänger hergeleitet wird; aber abgesehen davon, daß wenigstens Anakreon stets den besonnenen, gemäßigten Lebensgenuß preist, ist auch zu bedenken, daß die Rede in der That die eines Liebenden ist, der nur schlau die Miene eines Leidenschaftlichen annimmt; insofern nun seine Liebe doch immer noch eine sinnliche ist, steht er wirklich mit jenen beiden Dichtern, deren Lebensansicht nichts weniger als ideal war, auf gleicher Stufe. Nebenbei mag die Vergleichung sich auch auf die einfachere Form und Sprache der äolischen und ionischen Lyrik, im Vergleich mit der dorischen, beziehen. Den Dithyrambus aber schließt er wol nur deshalb in seine Vergleichung mit ein, weil diese Dichtungsart oft unter glänzenden Formen und hochtönenden Worten einen dürftigen Inhalt und unbedeutende Gedanken verbarg. Ähnliches ist auch bei dieser Rede der Fall, und deshalb ist auch sie noch kein vollkommenes Kunstwerk, das vor Allem Harmonie zwischen Inhalt und Form verlangt.

Dagegen vergleicht ſich die zweite ſokratiſche Rede ſelbſt mit der reichen und prachtvollen doriſchen Lyrik, die Steſichoros von Himera zu größerer Vollkommenheit ausbildete. Gerade wie die größern Gedichte dieſes Meiſters noch ein ſtark hervortretendes epiſches Element hatten, ein Zug, wodurch ſich überhaupt die doriſche Lyrik von der äoliſchen unterſchied, ſo iſt auch in dieſer Rede Erzählung und Schilderung mit den erhabenſten Betrachtungen ſo innig verknüpft und das Ganze, wenn auch des eingemiſchten Scherzes nicht entbehrend, doch in einem ſo ſchwungvollen Tone gehalten, daß wir ſie mit Sokrates wol als einen mythiſchen Hymnus in ungebundener Form bezeichnen dürfen. Dabei wechſeln Ton und Sprache auch hier auf das anmuthigſte mit dem Inhalte. Im Ganzen herrſcht im Anfange der Rede, wo die Geſchichte der Seelen bis zu ihrem Falle erzählt wird, das epiſche Element mit vielfachen Anklängen an Homer vor, wogegen in dem folgenden Abſchnitte, wo die Kämpfe, Leiden und Seligkeiten der Liebe und Gegenliebe geſchildert werden, der lyriſche Charakter überwiegt. Doch durchdringen ſich beide Elemente auf das innigſte; denn auch die erzählenden Stellen ſind durch die Erhabenheit des Ausdrucks, der ſich namentlich bei der Beſchreibung der überhimmliſchen Räume zur ſchwungvollſten Begeiſterung hebt, lyriſch gefärbt, und umgekehrt auch in den zweiten Theil manche epiſche Züge verflochten, wohin namentlich die treffliche Beſchreibung der beiden Roſſe, der Bewunderung aller roſſekundigen Männer werth, zu rechnen iſt. Allerdings iſt im Übrigen das Bild vom Wagenlenker und den beiden Roſſen, wobei Platon offenbar den feierlichen Eingang des philoſophiſchen Gedichtes des Parmenides vor Augen hatte [112]), nicht mit voller, plaſtiſcher Klarheit durchgeführt [113]), weil es eben Symbol iſt. Über die ganze Dichtung, die Sokrates ſelbſt wegen ihres poetiſchen Charakters ein bloßes Spiel nennt, iſt ein geheimnißvoller, feierlich prophetiſcher, ganz der gottbegeiſterten Schwärmerei, die ſie darſtellen ſoll, angemeſſener Ton verbreitet, mit häufigen Anklängen an die Myſterien, zuweilen jedoch heiter durch Wortſpiele und abenteuerliche Wortableitungen, wie Platon ſie liebt, unterbrochen [114]). Nach Form und Inhalt entſpricht ſie dem Ideal einer Rede, wie es der zweite Theil unſers Dialogs theoretiſch aufſtellt.

Dieſer zweite Theil ſteht nun der Form nach in einem nicht minder entſchiedenen Gegenſatze zum erſten, als nach ſeinem Inhalte. Ein vollkommneres Muſter philoſophiſcher Proſa dürfte ſchwerlich gefunden werden, als dieſe mit ihrem ſcharf beſtimmten, durchſichtig klaren und doch oft durch ausgeführte oder auch nur leiſe angedeutete Bilder anmuthig belebten Ausdruck, mit ihrem harmoniſchen Satzbau, ihrem milden und doch raſchen und vollen Fluſſe, wodurch ſie das treueſte Bild der innern Gedankenbewegung wird, mit der treffenden, witzigen Charakteriſtik der einzelnen Redner, endlich mit ihrer feinen Ironie. Wahre Prachtſtücke künſtleriſcher Ausbildung der Sprache ſind die Cicadenſage, wo der Anmuth des Inhalts die Auswahl der weichſten und lieblichſten Töne entſpricht, die ägyptiſche Dichtung mit ihrem feierlichen Ernſt, die Vergleichung prunkender Schriftwerke mit den herrlich, aber nur kurz blühenden Adonisgärtchen. Um dem Geſpräche mehr Mannichfaltigkeit zu geben, werden bald Abweſende, wie Lyſias und Iſias, bald auch perſonificirte Begriffe, wie die vom Phädros veranlaßten Reden, dieſe trefflichen Kinder ihres unermüdlichen Vaters, mit in den Dialog hineingezogen und als in denſelben gleichſam eingreifende Perſonen gedacht. Wie Poeſie und Philoſophie aus gleicher Quelle fließen, ſo iſt auch hier mit der noch aus dem erſten Theile nachklingenden friſchen Begeiſterung die philoſophiſche Klarheit und Beſonnenheit zur reinſten Schönheit in einer Weiſe verſchmolzen, die uns nicht einen noch mit der Form ringenden Jüngling, ſondern den vollendeten Meiſter der Rede erkennen läßt, der, des mannichfaltigſten Ausdrucks fähig, mit künſtleriſcher Freiheit und Sicherheit mit ſeinem Stoffe gleichſam ſpielt. Auch an der eigenthümlichen Milde und wahrhaft attiſchen Feinheit, mit welcher ſelbſt die ſtrengern Urtheile eingekleidet werden [115]), erkennen wir den gereiften, durchgebildeten Mann. Höchſt bedeutend iſt namentlich der Fortſchritt in der Sprache, von der etwas trockenen und farbloſen Darſtellungsweiſe im Sophiſten bis zu ſolcher Höhe der Kunſt.

Es bleibt uns nun noch übrig, kurz den philoſophiſchen Fortſchritt anzugeben, den der Phädros, mit den frühern Geſprächen verglichen, bezeichnet.

Im Eingange iſt mit der echt philoſophiſchen Verwerfung der oft eben ſo geiſtloſen als willkürlichen, natürlichen Erklärungen der alten Götter- und Heldenſagen, deren Anfänge ſich ſchon bei den ältern joniſchen Geſchichtſchreibern zeigen [116a]) und die ſpäter bei den Stoikern ſo beliebt waren, ein ſchätzbarer, noch heute für unſere Wundererklärer brauchbarer Wink verbunden, der auf eine geiſtvollere, auch von Platon gern geübte Deutung jener Fabeln hinweiſt, auf die ſymboliſch-ethiſche. Denn wenn Sokrates ſagt, er frage ſich oft, ob er ein noch zuſammengeſetzteres und aufgeblaſeneres Weſen ſei, als der Typhoeus, oder ein zahmeres und einfacheres, ſo liegt hierin ſchon eine ethiſche Erklärung der Sage von dieſem himmelſtürmenden Ungeheuer. Damit ſtimmt die Stelle der erſten Rede des Sokrates überein, wo die ausſchweifende Sinnenluſt etwas Vielgliedriges und Vielgeſtaltiges genannt wird. Zugleich aber wird dadurch ein Grundgedanke unſers Dialogs angedeutet, daß nämlich, wie die Seelen der Menſchen untereinander höchſt verſchieden ſeien, ſo auch des Einzelnen Seele in ſich ſelbſt eine große Mannichfaltigkeit von Kräften und Trieben vereinige. Denn der Phädros faßt überhaupt mehr das getheilte, der Phädon mehr das einfache Weſen der Seele auf, worin indeſſen kein Widerſpruch liegt, weil in dem ſpätern Dialoge zuerſt und vornehmlich das innere Weſen der einen, allgemeinen Seele zu beſtimmen, in dem frühern die Wirkſamkeit der einzelnen, in die Vielheit der Erſcheinung heraustretenden zu beſchreiben war.

Wie ſehr die Rede des Lyſias alles philoſophiſchen Geiſtes ermangelt und wie in ihr die gewöhnlichſten ethiſchen Begriffe, namentlich der der Tugend, völlig auf den Kopf geſtellt ſind, liegt am Tage. Dagegen iſt in der erſten Rede des Sokrates ſchon ein Anfang von Philoſophie, indem ſie ganz ſcharf den Standpunkt der verſtändigen Reflexion oder der richtigen Meinung, der Vielen ſchon für philoſophiſches Wiſſen gilt, feſthält. Trefflich iſt angedeutet, wie dieſe Anſicht den Schein wirklicher Philoſophie annimmt und doch ſtets durch eine nicht unbedeutende Kluft von derſelben getrennt bleibt. Sie geht von einer Begriffsbeſtimmung ihres Gegenſtandes aus, aber ſie dringt nicht bis zu ſeinem wahren Weſen durch; ſie theilt

den allgemeinen Begriff in Arten, aber ſie hat kein richtiges Theilungsprincip; ſie ſpricht ſogar von zwei Ideen, die ſich in der menſchlichen Seele bekämpfen, Sinnenluſt und Verſtand, aber das ſind nicht Ideen im platoniſchen Sinne des Wortes, ſondern Kräfte und Thätigkeiten der Seele; die Luſt iſt ihr das Urſprüngliche, von der Natur uns Eingepflanzte, das verſtändige Urtheil ein Erworbenes, Angeeignetes; ſie ſelbſt ſtellt ſich, indem ſie die Thätigkeit des Verſtandes mit dem Worte δόξα bezeichnet, das zugleich Urtheil und Meinung bedeutet, auf den untergeordneten Standpunkt der Meinung; ihre Beſonnenheit iſt nicht Sittlichkeit, die auf tiefer Selbſterkenntniß des Geiſtes beruht, ſondern verſtändige Berechnung, die das Übermaß der Luſt durch Regeln und Geſetze beſchränkt, weil es ſchädlich iſt, nicht gottbegeiſterte Weisheit, ſondern gewöhnliche Lebensklugheit. Gewiſſermaßen war der Dualismus zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand, der in der Rede herrſcht, noch Platon's eigene Anſicht im Gorgias; denn dort ſtehen Sinnenluſt und vernünftige Erkenntniß, Seele und Leib, Gutes und Angenehmes noch im ſchroffen Gegenſatze, der erſt in den mit dem Phädros anhebenden Geſprächen durch ein drittes Element vermittelt wird. Nur ſtand ſchon damals der platoniſche Tugendbegriff ſehr hoch über jener Berechnungstheorie des kalt reflectirenden Verſtandes.

Dagegen bringt uns die zweite Rede des Sokrates theils im unverhüllten, philoſophiſchen Ausdruck, theils unter der Hülle des Symbols, ganz neue Wahrheiten und Erkenntniſſe, die in allen ſpätern Dialogen als Grundlagen weiterer Entwickelungen wiederkehren. Namentlich ſind es drei platoniſche Haupt- und Grundlehren, die hier theils zuerſt, theils in durchgebildeterer Form und ſchärferer Faſſung hervortreten, die Lehre von dem Weſen der Seele, von den Ideen und von der Schönheit und Liebe.

Zum erſtenmal erhebt ſich Platon hier zu dem Gedanken einer Seele des Alls, die zugleich das reine und allgemeine Weſen jeder einzelnen Seele in ſich enthält. Der Ausdruck der Pythagoreer, daß die Seele eine ſich ſelbſt bewegende Zahl ſei, führte ihn darauf, der allgemeinen wie der einzelnen Seele ſelbſtändige Bewegungskraft als weſentlichſte und urſprünglichſte

Eigenſchaft zuzuſchreiben; ihm ganz eigenthümlich aber iſt die Art, wie er aus dieſer Beſtimmung ihr ewiges Sein, alſo ihre Anfangsloſigkeit und Unſterblichkeit ableitet; was in ſich ſelbſt den Grund ſeiner Bewegung hat, ſagt er, kann nie aufhören ſich zu bewegen und iſt zugleich dem an ſich Unbewegten der Anfang der Bewegung, der nicht ſelbſt wieder einen Anfang haben kann, weil es dann eben nicht mehr aus eigener Kraft Bewegtes wäre [116b]). Die Seele iſt das unerſchöpfliche, ſtets wirkſame Princip alles Lebens, die abſolute, allwaltende und allverbreitete Bewegungskraft; ihr Gegenſatz, der Körper, iſt das an ſich Unbewegte, Starre, Seelenloſe, dem der Anſtoß der Bewegung nicht von ſich ſelbſt, ſondern von der Seele kommt; wo alſo in der Natur ſich Körper bewegen, da waltet die Seele des Alls, die ſich des Lebloſen von Ewigkeit her, es bewegend und geſtaltend, annimmt. Dies ſind die Grundzüge der platoniſchen Seelenlehre, die, im Verein mit der Eigenſchaft der Einfachheit, die beſonders im Phädon hervorgehoben wird, für alle Zeiten die Hauptſätze der ſogenannten metaphyſiſchen Pſychologie geblieben ſind. Im Theätetos fanden wir ſchon eine Phänomenologie der Seele, eine Beſchreibung ihrer empfindenden und erkennenden Thätigkeit; aber hier zuerſt wird uns von derſelben ein Begriff gegeben. Wenn ferner im Sophiſten noch die Idee ſelbſt als unmittelbares Princip der Bewegung erſchien, ſo iſt hier die Seele an ihre Stelle getreten und dadurch allerdings ein klarerer und ſchärferer Ausdruck gewonnen. Ganz beſonders aber erſcheint hier die Lehre von der Unſterblichkeit, von der im Menon noch in ziemlich unbeſtimmten Ausdrücken, im Gorgias in der mythiſchen Weiſe des Volksglaubens die Rede war, als weſentliche Grundbeſtimmung der Seele und als unumſtößlicher Grundſatz aller wahren Philoſophie. Aber zugleich finden wir auch ſchon hier die Lehre von dem ruhig und unbewegt über der ewig bewegten Seele ſtehenden Geiſte, die am tiefſten in den Büchern vom Staate entwickelt wird und ohne welche Platon's Anſicht ihres Schlußſteins entbehren und nur eine Vergeiſtigung der Lehre des Heraklitos ſein würde, bildlich in dem Gegenſatze des Raumes über und unter dem Himmel ausgeſprochen, wobei ebenfalls pythagoreiſche Vorſtellungen zu Grunde liegen [117]). Denn nur in

den freien, ätherischen Räumen über dem Himmelsgewölbe, wo den Seelen bei ihren Umkreisungen des Alls gestattet ist, das ungefärbte, reine, gestaltlose, wesenhafte Sein, die ewigen Ideen in ihrem einfachen und unwandelbaren Wesen, die göttliche Besonnenheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Schönheit zu schauen, wohnt wahre Erkenntniß, zu der sich nur der Geist, der Seele Wagenlenker, erheben kann. Hier wird der Geist ausdrücklich von der Seele unterschieden und zugleich mit klaren Worten eine zweite Hauptlehre des Platonismus ausgesprochen, die Trennung der Ideen, als der vollkommenen Urbilder alles Daseins, von den Erscheinungen, als deren unvollkommenen Nachbildern, oder die Unterscheidung einer jenseitigen Welt, in welcher die Wahrheit, und einer diesseitigen, in welcher der Schein wohne. Noch im Parmenides schien Platon diese Ansicht mehr zu verwerfen als zu billigen, und im Sophisten war er schon nahe daran, anzuerkennen, daß zum Wesen der Ideen nothwendig auch ihre Offenbarung in der Erscheinungswelt gehöre. Hier dagegen wird außer jener Trennung auch noch die schon in den frühern Dialogen hier und da auftauchende Ansicht klar und deutlich ausgesprochen, welche in den Ideen nicht mehr bloße Gattungsbegriffe, sondern substantielle, von unserm Denken ganz unabhängige, geistige Urbilder alles endlichen Seins erblickt, obgleich daneben auch die allgemeinen Begriffe immer noch Ideen heißen. Allerdings entsteht so dem Platon jener Dualismus des Jenseits und Diesseits, der überhaupt ein Grundzug seiner Philosophie ist, wobei abermals die Einwirkung der pythagoreischen Lehre, daß die Zahlen Urbilder der Erscheinungen seien[118]), unverkennbar ist; doch ist bei der richtigen Würdigung dieses Dualismus nicht außer Acht zu lassen, daß hier der Gegensatz wegen der dichterischen Einkleidung, die das stets Verbundene räumlich trennt und an verschiedene Enden des Weltganzen versetzt, schroffer als irgendwo anders auftritt, und daß es in den spätern Dialogen, namentlich im Staate, nicht an vermittelnden Übergängen fehlt, indem dem höhern Organe, dem Geiste, ausdrücklich die Möglichkeit der Erkenntniß der reinen Ideen zugeschrieben wird.

Über das Verhältniß der Einzelseelen zu der allgemeinen Seele und über ihre Zustände vor und nach dem Erdenleben

gibt freilich die Rede, bei der Schwierigkeit und theilweisen Unlösbarkeit dieser Fragen auf dem Wege der Philosophie, nur Ahnungen und symbolische Andeutungen, die sich nicht durchweg in den rein philosophischen Ausdruck umsetzen lassen. Deshalb bezeichnet Sokrates selbst die Rede als eine solche, die wenigstens nicht aller Überredungskraft ermangele und manchmal wol etwas Wahres treffe, oft aber nach andern Seiten hin abschweife. Unter den Gedanken, die hier noch mythisch verhüllt erscheinen, in spätern Gesprächen aber in strengerer Form wiederholt werden, sind namentlich drei hervorzuheben. Zuerst der Satz, daß keine Einzelseele, und wäre sie an sich auch die reinste und göttlichste, ohne einen Körper gedacht werden kann. Dies folgt nicht nur aus den Worten, daß jede Seele sich stets des Leblosen annehme, sondern es wird auch ausdrücklich gesagt, daß wir uns von Gott selbst zwar keinen deutlichen Begriff, aber doch auch keine andere Vorstellung machen können, als daß er ein unsterbliches, ungewordenes, von Ewigkeit her aus Seele und Leib bestehendes Wesen sei. Dieser allerdings einer noch reinern Auffassung fähige Keim eines Pantheismus, der Geist, Seele und Leib der Welt zu einem Alles in sich fassenden Organismus verbindet, wird indessen nicht weiter entwickelt; dagegen wird den einzelnen Göttern, unter denen, wie wir oben sahen, ohne Zweifel, wenn auch mit ungenauer, dem Volksglauben anbequemter Zahlangabe, die um die Erde kreisenden Wandelsterne nebst dem Fixsternhimmel zu verstehen sind, ausdrücklich ein Doppelwesen aus Seele und Leib zugeschrieben, was später im Timäos weiter ausgeführt wird. Ein zweiter Satz, den Platon hier ebenfalls mit großer Entschiedenheit ausspricht, ist der, daß die Einzelseelen nicht minder unvergänglich sind, als die allgemeine Seele; denn nach spätestens zehntausend Jahren soll jede Seele an den frühern Ausgangspunkt ihres himmlischen Umlaufs zurückkehren. Endlich finden wir in dem Bilde vom Wagenlenker und dem gehorsamen und widerspenstigen Rosse die erste Andeutung jener Dreitheilung der Seele, die später im Staate und Timäos so bedeutend hervortritt. Denn während er früher der Vernunft sogleich das Sinnliche entgegensetzte, nimmt er jetzt zwischen beiden als Mittelglied den Muth oder den sittlichen Willen an, was er eben durch jenes

Bild verſinnlicht. Hiernach entſpricht der Dreiheit der begehrenden und wollenden Seele eine ähnliche Dreiheit der erkennenden, indem der gebietenden Vernunft die Erkenntniß, dem Willen die Meinung, der Begierde die ſinnliche Wahrnehmung zur Seite ſteht, wie wir unter Anderm aus der Stelle ſehen, wo es heißt, daß die Seelen, die wegen des Ungehorſams der Roſſe das reine Sein nicht ſchauen konnten, ſich mit der Nahrung der Meinung begnügen müſſen. Wenn hier, im Widerſpruch mit der übrigen Durchführung des Bildes, beide Roſſe als ungehorſam bezeichnet werden, ſo deutet dies darauf hin, daß der Wille an ſich ſelbſt weder gut noch ſchlecht iſt, ſondern erſt im Dienſte der Vernunft zu einem ſittlichen wird; daher erſcheint er hier, wo noch nicht von einem Kampfe der Vernunft mit der Sinnlichkeit, ſondern nur von den natürlichen Hemmungen des zu den reinen Ideen aufſtrebenden Geiſtes die Rede iſt, allerdings als eine Schranke deſſelben, da der praktiſche, nach außen drängende Trieb im Menſchen überhaupt mit dem rein philoſophiſchen Wiſſenstriebe nicht leicht in Einklang zu bringen iſt. Merkwürdig iſt auch, daß er dieſelbe Dreitheilung der Seelen ſogar den Seelen der Götter zuſchreibt, denn auch dieſe durchmeſſen mit ähnlichen Zwiegeſpannen ihre himmliſchen Bahnen; doch deutet die Bemerkung, daß der Götter Geſchirre leicht, die der andern Seelen ſchwer gehen, zur Genüge an, daß bei den Göttern zwiſchen dem Geiſtigen und Sinnlichen, das allerdings auch ihnen nicht fehlt, kein Streit, ſondern ewige Harmonie obwalte. Hiermit hängt auch der ſchöne Gedanke zuſammen, daß Neid nicht in den Chören der Götter wohne, durch den ſich Platon ſo hoch über die im Alterthum herrſchende Anſicht erhebt [119]). Die weitern bildlichen Ausführungen der Natur und Geſchichte der Einzelſeelen gehören nicht mehr der Philoſophie an und ſind daher, obgleich überall philoſophiſche Gedanken zu Grunde liegen, nicht frei von Unklarheiten und Widerſprüchen. So wird vorausgeſetzt, daß die Seelen der Menſchen aus ihrem ſeligen Himmelsleben herabgeſunken ſeien und ſich auf der Erde mit menſchlichen Leibern vereinigt haben; aber die Urſache dieſes Falles ſoll bald das Widerſtreben des böſen Roſſes, zum überhimmliſchen Raume vorzudringen, bald der Verluſt der Flügel ſein, und dieſer wird wieder aus dem

die Seele beſchwerenden und ſie herabziehenden Böſen abgeleitet, ohne daß man weiß, woher ihr ſo plötzlich das Böſe kommt. Die Präexiſtenz der Seelen und ihre Fortdauer nach dem Tode ſind als unbezweifelte Grundſätze ausgeſprochen, wobei das jetzige Loos der Seelen von ihrem frühern, das künftige wieder von ihrem jetzigen Leben und Verhalten abhängig gedacht wird; aber die ethiſche Bedeutung der Seelenwanderung tritt hier noch nicht ſo in den Vordergrund, wie im Phädon, ſondern das Ethiſche und Kosmiſche dieſer Vorſtellung fließt vielfach ineinander; denn obgleich die höhern und edlern Seelen ſchon nach dreitauſend Jahren in die himmliſche Heimat zurückkehren, ſo wird doch nach zehntauſendjähriger Wanderung zuletzt allen dieſelbe Heimkehr zu Theil, wodurch das Ganze als ein nach ewigen Weltgeſetzen unabänderlich beſtimmter Kreislauf, oder, wie Platon ſelbſt ſagt, als ein Geſetz der Adraſteia erſcheint. Noch unklarer ſind die Vorſtellungen über den Grund der verſchiedenen Eigenthümlichkeit der einzelnen Seelen, die bald aus der Verſchiedenheit der Götter, in deren Gefolge ſie einſt am Himmel kreiſten, erklärt, bald wieder auf eine Neunzahl natürlicher Berufskreiſe und Beſtimmungen zurückgeführt wird, wo man vielmehr eine Zwölfzahl erwarten ſollte. Überhaupt hat dieſe Eintheilung in neun Claſſen manches Befremdende. So wird die erſte derſelben aus philoſophiſchen, das Schöne liebenden oder der Muſik und echten Liebe ergebenen Männern gebildet, wogegen die Dichter und andere darſtellende Künſtler erſt die ſechſte Claſſe einnehmen, als gehörte nicht auch der Dichter zu den muſiſchen Naturen. Doch läßt ſich dies aus dem Grundgedanken des Geſprächs erklären; denn unter den den Dichtern verſteht er nicht die göttlichen Sänger voll urſprünglicher Geiſteskraft, die natürlich zur erſten Claſſe gehören, ſondern Poeten, die, wie er an einer andern Stelle ſagt, ohne göttliche Begeiſterung ſich der Muſen Pforten nahten. Sodann werden Sophiſten, Volksſchmeichler und Tyrannen in die beiden letzten Claſſen verſetzt, und doch heißt es auch von ihnen, daß, wer ſeinem Berufe auf Erden genügte, nach dem Tode ein beſſeres Loos davontrage, während doch die Berufsarten der Sophiſten und Tyrannen ſchon an ſich verwerflich genug erſcheinen. Indeſſen erkennen wir hier wieder Platon's

mildes Urtheil, das auch bei Sophiſten, wie Prodikos, oder bei Tyrannen, wie Periandros und Gelon, die Möglichkeit eines gerechten Lebens nicht ausſchließen mochte. Endlich wird noch in den vier verſchiedenen Arten der Begeiſterung auf eine dritte Eintheilung der Seelen hingedeutet, wobei wieder, durch die Unterſcheidung der unmittelbaren und mittelbaren oder zeichendeutenden Weiſſagung, ſowie der gottbegeiſterten Dichtung, als welche vorzugsweiſe die Odendichtung erſcheint, und der nüchternen, begeiſterungsloſen Poeſie, das Urſprüngliche dem Abgeleiteten entgegengeſetzt wird. Während aber hiernach die Seher und die den Myſterien vorſtehenden Prieſter eine der erſten Claſſen einnehmen ſollten, treten ſie vielmehr erſt in der fünften auf, und über ihnen ſtehen nicht nur Staatsmänner und Könige, ſondern auch Turnmeiſter und Ärzte. Nur zum Theil löſt ſich dieſer Widerſpruch dadurch, daß man annimmt, Platon habe die Berufsarten, zu denen außer der Begeiſterung auch Beſonnenheit und praktiſche Klugheit gehören, ausdrücklich denen, welche nichts weiter als ein leidendes Aufnehmen göttlicher Offenbarungen erfodern, vorziehen wollen.

Da nun das Erdenleben der Seelen dem himmliſchen an Herrlichkeit und Seligkeit ſo weit nachſteht, ſo gewinnt auch der platoniſche Satz, dem wir zuerſt im Menon begegneten, daß Lernen und Erkennen Erinnerung an früher Geſchautes ſei, hier eine viel tiefere Bedeutung, als dort. Denn während die Erinnerung dort auf einzelne, ſchon früher erkannte Gegenſtände bezogen wurde, iſt ſie hier nicht mehr Erinnerung an Einzelnes, ſondern an die ewigen Ideen, deren Bild die Erſcheinungen darſtellen. So wird die Erinnerung, wie es ausdrücklich in unſerm Dialoge heißt, ganz mit jener Thätigkeit Eins, die viele Wahrnehmungen zur Einheit allgemeiner Begriffe zuſammenfaßt, alſo mit der Dialektik. Noch ſpeculativer ausgedrückt werden wir jene Vorſtellung im Phädon wiederfinden. Beſonders bedeutend tritt nun für das diesſeitige Leben, oder die Welt der Erſcheinungen, die Idee der Schönheit hervor; denn ſie iſt die Vermittlerin beider Welten und zeigt dem blöden, körperlichen Auge die Ideen der Weisheit und vollkommenen Tugend, die es in ihrer Reinheit noch nicht zu ſchauen vermag, in mildem Abglanze. Der Weg zur höchſten Erkenntniß

führt, gerade wie auch Schiller es in seinen philosophischen Schriften wollte, nur durch die Schönheit und, da Liebe der Trieb zum Schönen ist, durch die Liebe. Diese erhabene Auffassung der Liebe, wie der Schönheit, von der wir in den frühern Dialogen nur schwache Spuren und Anfänge fanden, gehört ebenfalls zu jenen großartigen Anschauungen, die erst allmälig im Geiste des gereiften Mannes sich vollkommener ausbildeten; denn im Lysis wird bei der Liebe mehr das Moment der Freundschaft und des gemeinschaftlichen Strebens nach dem Guten, als das der Schönheit ins Auge gefaßt, und im größern Hippias fehlt jede nähere Beziehung der Schönheit auf die Liebe. Die unvergleichlich schöne Schilderung des Erwachens der Liebe mit ihrer befreienden und reinigenden Kraft, ihren Schmerzen und ihrer Seligkeit, ihren Ahnungen eines höhern und reinern Lebens im Jenseits wird leicht nach zwei Seiten hin misverstanden, indem man in derselben entweder nichts als eine symbolische Darstellung des philosophischen Triebes, oder umgekehrt unklare, poetische Schwärmerei eines jugendlichen Geistes erblickt, der der reinern und geistigern Ansicht von der Liebe, wie Sokrates im Gastmahl sie aufstellt, noch fern stehe. Aber beide Ansichten verfehlen gleichmäßig Platon's Meinung, der einerseits gerade in der gegenseitigen, persönlichen Liebe geistverwandter Naturen das kräftigste Förderungs- und Anregungsmittel zu philosophischem Streben sieht, andererseits aber uns den klaren, ruhigen Geist nirgends verkennen läßt, der hoch über dem Sturme jener unklaren Gefühle steht, den er so meisterhaft zu schildern weiß. Dabei ist auch nicht außer Acht zu lassen, daß weder die Liebe noch die Schönheit im Phädros eigentlich erklärt wird, sondern jene wird nur psychologisch in ihrem Erwachen und Verlaufe bis zu dem Stadium beschrieben, wo sie vom Sinnlichen sich zum Geistigen und Vernünftigen erhebt; über ihren ersten Ursprung, ihr letztes Ziel und ihren Begriff aber wird uns erst die ergänzende Darstellung des Gastmahls weitere Aufschlüsse geben. Indem Platon ferner die Idee der Schönheit in das Jenseits verlegt und dem Diesseits nur ihr unvollkommenes, sinnliches Abbild zugesteht, verzichtet er für jetzt auf eine nähere Bestimmung ihres Begriffes und deutet nur an, daß das Schöne an sich zwar Eins mit dem Guten sei, wie es

ja auch hier immer mit der Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammen genannt wird, daß aber das Gute nur, wenn es erscheint und auf die Sinne wirkt, zum Schönen werde. Die weitere Ausführung dieser Gedanken werden uns Philebos und die Bücher vom Staate bringen. Wie sehr aber diese Ansichten vom Schönen und der Liebe dazu geeignet sind, die sinnliche Seite der menschlichen Natur nicht etwa zu ertödten, was unserm Platon ganz fern lag, sondern zu läutern und mit der Vernunft in Harmonie zu bringen, das zeigt uns die Schilderung des reinen Wohlgefallens, welches der Anblick des Schönen und die Liebe nach Überwindung des ersten stürmischen Verlangens im Menschen weckt; allerdings sind auch bei dieser höhern Liebe, wie bei der Sinnenlust, Schmerz und Freude, Sehnsucht und Genuß immer verbunden, aber das Ziel beider ist ein Höheres, denn der Schmerz der Sehnsucht ist die Schwungfeder, welche die Seele zu ihrer himmlischen Heimat erhebt, und der Genuß der Lust das selige Leben in dieser Heimat, das dem Geiste im Diesseits allerdings nur in geweihten Augenblicken zu Theil wird. Diese Liebe ist bei edlern Naturen neidlos, ohne Streit und Eifersucht, aber weit entfernt von der karg berechnenden, selbstsüchtigen Mäßigung, wie die beiden frühern Reden sie schilderten; denn Liebende können und wollen in allen Dingen nur in und für einander leben und alle Güter gemeinsam besitzen. Die Seele der Liebe ist das Gefühl der geistigen Verwandtschaft und das daraus hervorgehende gemeinschaftliche Streben nach dem Guten und nach höherer Erkenntniß, worin Einer den Andern unaufhörlich fördert; diese Liebe kann aber, wie wir schon im Lysis sahen, nur zwischen Guten bestehen, denn das Böse kann seiner Natur nach nie dem Bösen, das Gute aber muß nothwendig dem Guten befreundet sein.

Wir sehen, daß alle diese Gedankenreihen von Einer Grundidee getragen werden, von der Anerkennung des ursprünglichen, aus eigener Kraft rastlos thätigen, freien, alles Leblose bewegenden und schöpferisch durchdringenden Lebens der Seele, in deren Wirksamkeit im Leben, im Gegensatze zu der Herrschaft der durch willkürliche und todte Regeln Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft verflachenden und verfälschenden Verstandesreflexion, wir das Hauptmotiv des ganzen Dialogs fanden. In der Fode-

rung aber, bei jüngern Freunden nicht nur überhaupt die freieſte Entwickelung des Geiſteslebens zu fördern, ſondern dabei auch die verſchiedene Eigenthümlichkeit der einzelnen Seelen liebend anzuerkennen und kräftig zu pflegen, erkennen wir zugleich das höchſte Princip der erziehenden Lehrthätigkeit, welche Platon eben zu beginnen im Begriffe ſtand.

Die Form der philoſophiſchen Belehrung weiſt nun der zweite Haupttheil nach, indem er die Dialektik als das Organ aller Philoſophie und Redekunſt beſtimmt. Platon's eigenthümliche Auffaſſung der Dialektik, deren Name ſchon vom Eleaten Zenon herrühren mag, finden wir zuerſt im Sophiſten beſtimmt ausgeſprochen und ausführlich entwickelt, hier aber in noch klarern und ſchärfern Ausdrücken wiederholt. Sie iſt ihm die Kunſt der Begriffsbildung durch Analyſis und Syntheſis, durch Zuſammenfaſſung des Einzelnen zum Allgemeinen und Wiederauflöſung des Allgemeinen in ſeine Arten. Unſer Dialog fügt die Foderung hinzu, dieſe Theilung nicht nach äußerlichen Kategorien, die Glieder, wie es in einem ſinnreichen Bilde heißt, gleich einem ungeſchickten Koche zerbrechend, ſondern nach innern, in der Natur des Gegenſtandes liegenden Normen vorzunehmen, wovon hier in der Eintheilung der Liebe und überhaupt der Schwärmerei ein Beiſpiel gegeben wird. Kurz und ſchlagend wird dieſe in ſich einige Doppelthätigkeit des Denkens in dem Worte des Sokrates ausgeſprochen, er liebe Jeden, der zugleich auf das Eine und das Viele ſchauen könne. Da wir nun in allen folgenden Dialogen dieſen Begriff der Dialektik bald vorausgeſetzt, bald wörtlich wiederholt finden, während die frühern, bis auf den Sophiſten, deſſelben noch entbehren, ſo erſcheint ſchon hierdurch allein unſerm Phädros der ihm von uns angewieſene Platz hinlänglich geſichert. Dabei ſind in dem ganzen zweiten Theil zahlreiche Beziehungen auf frühere Geſpräche unverkennbar. Die Foderung, daß die Eintheilung in Arten bis zum Unbeſtimmbaren, alſo bis zu dem Individuellen fortgeführt werde, und daß man bei dieſer Theilung ſtets von dem Charakteriſtiſchen ausgehen müſſe, erinnert uns an den Schluß des Theätetos, nur daß dort das zweite Geſchäft der Dialektik, die Zuſammenfaſſung des Einzelnen unter Gattungsbegriffe, noch weniger hervorgehoben wird. Bei der kurzen Er-

wähnung des Gegensatzes der philosophischen Dialektik und der sophistischen, alle Begriffe verwirrenden oder vermischenden Antilogik werden die Erörterungen im Sophisten vorausgesetzt, weshalb auch die dort, wie im Kratylos und Theätetos, schon auf das gründlichste widerlegten Ansichten des Protagoras und Antisthenes, die einer solchen Auffassung der Dialektik nicht minder als die Eleaten und Megariker widerstrebten, hier gar nicht mehr berührt werden. Da nun diese Dialektik der einzige Weg zum philosophischen Wissen ist, so steht sie in einem nicht geringern Gegensatze zu dem Standpunkte der Meinung, mag sich diese nun als bloßes, auf Wahrnehmungen beruhendes Erfahrungswissen oder als Verstandesreflexion kundgeben. Dieser im Theätetos am vollständigsten dargestellte Gegensatz der Erkenntniß und Vorstellung oder, objectiv aufgefaßt, des Wahren und Wahrscheinlichen ist im Phädros zum Gegensatze des Jenseits und Diesseits, der Idee und Erscheinung, also zu einem viel weiter greifenden geworden. Der Satz, daß der Schein der Wahrheit aus der Verwechselung des Ähnlichen entstehe, erinnert ebenfalls an den Theätetos, der Gedanke, daß der Wissende, der Wahres und Falsches genau zu unterscheiden vermöge, auch am besten den täuschenden Schein der Wahrheit nicht nur erkennen, sondern auch selbst hervorbringen könne, an den zweiten Hippias. Daß die gewöhnliche Beredtsamkeit nicht durch Wahrheit Belehrung, sondern durch Wahrscheinlichkeit Überredung bewirke, ist im Gorgias ausführlich auseinandergesetzt; neu ist aber hier die Foderung, die Rhetorik zu einem Zweige der Dialektik und dadurch zu einem der wirksamsten Mittel der Belehrung zu machen, ein Wink, der für Platon's größten Schüler, Aristoteles, bei seinen rhetorischen Schriften maßgebend wurde [120]). Jene ursprünglich bewegende Kraft der Seele, womit sie alles Lebende durchdringt und sich frei zu dem wesenhaften, ewigen Sein aufschwingt, ist die Quelle der Dialektik und die Vorstellung, daß die Seelen in ihrem himmlischen Leben bald zum Schauen der Ideen sich über den Himmel erheben, bald in die diesseitige Welt zurückkehren, kann als eine bildliche Darstellung jenes unaufhörlichen Lebensprocesses des denkenden Geistes angesehen werden, der bald das Viele zur Einheit der Idee zusammenfaßt, bald wieder diese in die Vielheit ihrer Arten und Formen auflöst.

Digitized by Google

Wie nun aber dort das allgemeine Weſen der Seele die verſchiedene Eigenthümlichkeit der Einzelſeelen nicht aufhebt, ſo ergeht hier an den Redner und Weisheitslehrer die Foderung, dieſe Mannichfaltigkeit der Seelen zu erkennen, um jede derſelben nach ihrer Weiſe zu leiten und zu bilden. So erſcheint neben der Dialektik auch die Seelenkunde als ein zweites, weſentliches Element der Rhetorik. Platon ſtellt hier für jene Wiſſenſchaft einige Grundſätze auf, die noch immer als maßgebend für dieſelbe anzuſehen ſind. Er verlangt zuerſt, daß, wie es Hippokrates mit ſeiner Heilkunde und Anaxagoras durch die Aufſtellung eines geiſtigen Einheitsprincipes mit der Naturwiſſenſchaft überhaupt gemacht habe, ſo auch die Seelenlehre an die Kenntniß des großen Ganzen angeknüpft, alſo durch eine philoſophiſche Erkenntniß der Natur bedingt und getragen werde; ſodann, daß ſie ſowol die Mannichfaltigkeit von Kräften und Anlagen, die in jeder einzelnen Seele vorhanden ſind, als auch die verſchiedenen Verhältniſſe ihrer Vertheilung und Verknüpfung in den einzelnen genau auf dem Wege der Erfahrung erforſche. Die beiden, gleich nothwendigen Grundbedingungen der Seelenlehre, Philoſophie und Erfahrung, werden alſo hier in einer ſolchen Weiſe vorausgeſetzt, daß die eine nie ohne die andere und eigentlich gar nicht von ihr verſchieden iſt. Auch unterſcheidet Platon ſchon mit klaren Worten thätige Kräfte und leidende Vermögen der Seele, Spontaneität und Receptivität. Allerdings wird die hier aufgeworfene Frage, ob die Seele einfach ſei oder, gleich dem Leibe, eine Mannichfaltigkeit von Theilen und Kräften in ſich ſchließe, ungenügend und dem Anſcheine nach ſogar widerſprechend beantwortet; denn wenn in der Foderung, daß die Verſchiedenheit der Seelen erforſcht und berückſichtigt werde, ſowie in der Dreitheilung der einzelnen Seelen ausdrücklich ihre Mannichfaltigkeit anerkannt wird, ſo heißt es doch anderswo wieder, der Redner müſſe der vielgeſtaltigen Seele Mannichfaltiges, doch zur Einheit Verbundenes, der einfachen Einfaches als Nahrung geben. Allerdings vermiſſen wir hier noch die philoſophiſche Schärfe und Conſequenz, womit im Phädon die Einfachheit als eine Grundbeſtimmung der Seele feſtgehalten wird; nur dürfen wir, wie ſchon oben erwähnt wurde, nicht vergeſſen, daß Platon hier weniger von dem innern Weſen, als

von der Erſcheinung der Seele redet, die uns doch unleugbar im Innern der einzelnen Seelen, wie nach außen hin, die größte Mannichfaltigkeit zeigt, daß er aber, wo er von dem Weſen derſelben ſpricht, ſie auch hier, im Gegenſatze zur Körperwelt, beſtändig als einfach annimmt, womit eben jene Stelle, in welcher offenbar die Möglichkeit angedeutet wird, daß die reinern Seelen durch harmoniſche Ausbildung ihrer Kräfte und Erkenntniß der höchſten Ideen ihre urſprüngliche Einfachheit aus der Mannichfaltigkeit wiederherſtellen und ſich gleichſam vergeiſtigen, durchaus im Einklange ſteht. Die Verſchiedenheiten der einzelnen Seelen werden nun, mit offenbarer Zurückbeziehung auf den Mythos, theils durch die vier, der Einwirkung verſchiedener Götter zugeſchriebenen Formen der Begeiſterung, theils durch die verſchiedenen Einflüſſe der Muſen erklärt, wo der der Kalliope und Urania angewieſene hohe Rang bildlich den Einklang der Redekunſt mit der himmliſchen Weisheit als zu erſtrebendes Ziel darſtellt. Dieſe Einheit der Dialektik und Rhetorik wird aber nicht blos als allgemeine Foderung aufgeſtellt, ſondern auch pſychologiſch, durch Hinweiſung auf den im Kratylos, Theätetos und Sophiſten allſeitig erörterten Satz, begründet, daß das Denken ein Geſpräch der Seele mit ſich ſelbſt ſei. Hieraus folgt dann auch der Vorzug des lebendigen Wortes vor dem geſchriebenen, indem jenes jedem der Sprache Kundigen den innern Proceß der Gedankenbildung unmittelbar in ſeinem lebendigen Werden darſtellt, dieſes ihn nur mittelbar, durch äußere, willkürlich gewählte Zeichen, als einen ſchon vollendeten in einer nur dem Schriftkundigen verſtändlichen Weiſe gleichſam ſymboliſch abbildet. Hierzu kommt noch ein anderer Grund. Indem Platon hier, wie wir ſahen, die Erinnerung weniger auf Äußeres und Einzelnes, als auf das Allgemeine und die Ideen bezieht, ſtellt er die übrigens ſchon bei bloßem Gedächtnißwiſſen durch die Erfahrung beſtätigte Behauptung auf, daß die Schrift das Gedächtniß oder die Kraft der Erinnerung nicht ſtärke, ſondern ſchwäche, da die Zeichen, mittelſt deren ſie Vergeſſenes ins Gedächtniß zurückrufe, die Erinnerung der Seelen an die Ideen nicht, wie das lebendige Wort, ſchöpferiſch wecken, ſondern nur künſtlich wieder hervorrufen können. Dagegen erkennt er der Schrift immerhin den Werth eines brauchbaren

äußern Erinnerungsmittels an früher schon erworbene Erkenntnisse zu [121]). Es ist ein bitterer Spott auf die fortwährend nach Neuerungen strebende Gesetzgebungssucht der Athener, wenn die Gesetzgeber hier in eine Reihe mit Schriftstellern und Prunkrednern, wie Lysias, gestellt werden; doch werden wir, wenn wir uns erinnern, wie hoch Platon im Staatsmann den freien, lebendigen Willen eines persönlichen Herrschers über den todten Buchstaben des Gesetzes stellt, auch den Ernst nicht verkennen, den der Spott verbirgt. Hierbei darf es uns nicht befremden, daß er auch Männer wie Lykurgos, Solon und Dareios, als Vertreter des aristokratischen, demokratischen und monarchischen Princips, jenen schriftstellernden Gesetzgebern zugesellt, da er diesen ausdrücklich das unvergängliche Andenken zugesteht, zu welchem es andere Schriftwerke so selten bringen.

Die Frage, ob unser Platon nicht gegen sich selbst ungerecht sei, wenn er allen Werken der Schrift nicht, wie es der große Thukydides seinem unsterblichen Geschichtswerke verhieß, unvergängliche Dauer, sondern nur ein flüchtiges, schnell verblühendes Leben zuzuschreiben scheint und nur in dem Schönen, was durch das Wort in die Seelen geschrieben wird, Vollendetes, Lebenskräftiges und unsterblich Wirkendes findet, können wir um so eher auf sich beruhen lassen, da wir ja gesehen haben, daß er solchen Schriften, die, von den höchsten Ideen durchdrungen, auch in der Form die Bewegung der Gedanken und des lebendigen Wortes darstellen, ihre Ehre und ihren Werth nicht absprechen will und somit auch wol von seinen eigenen Werken eine dauernde Wirksamkeit erwarten konnte. Das aber scheint uns klar, daß über das Verhältniß der Rede zur Schrift nur ein gereifter Mann, der schon Treffliches und allgemein Anerkanntes durch Schriften geleistet hatte und sich soeben zu einer Thätigkeit anschickte, in welcher er vorzugsweise durch das lebendige Wort zu wirken gedachte, nicht aber ein Jüngling, der mit seinem ersten schriftstellerischen Versuche in die Welt tritt, in dieser Weise reden durfte.

Phädros, oder die Kunst der Rede.

Sokrates. Phädros.

Sokrates. Freund Phädros, wohin doch und woher? 1

Phädros. Vom Lysias, lieber Sokrates, dem Sohne des 227
Kephalos. Ich bin aber auf dem Wege nach dem Spaziergange außerhalb der Mauern; denn vom frühen Morgen an habe ich dort eine geraume Zeit sitzend zugebracht. Folgsam aber dem Rathe deines und meines Freundes Akumenos [1]), benutze ich die Straßen zu meinen Spaziergängen; er sagt nämlich, sie seien minder beschwerlich als die in den bedeckten Gängen.

Sokr. Da hat er recht, lieber Freund; aber Lysias befindet sich, wie es scheint, in der Stadt.

Ph. Ja, beim Echekrates, in dem bekannten Hause des Morychos, unfern dem Tempel des Olympiers.

Sokr. Worin bestand also eure Unterhaltung? Oder ist's offenbar, daß Lysias von seinen Reden euch einen Festschmaus gab?

Ph. Das sollst du erfahren, hält kein Geschäft dich ab, weiter mitzugehen und mir zuzuhören.

Sokr. Ei was? Glaubst du nicht, daß ich als eine Angelegenheit jedem Geschäft vorwaltend, wie Pindaros sagt [2]), es betrachten werde, wie du und Lysias euch unterhieltet zu vernehmen?

Ph. Fürbaß also.

Sokr. Laß hören.

Phädros. Und gewiß, meine Erzählung iſt etwas für dich, lieber Sokrates. Denn der Gegenſtand der Rede, mit der wir uns beſchäftigten, war, ich weiß nicht wie es kam, die Liebe. Lyſias ſchrieb ſie nämlich, als ob einem ſchönen Jünglinge Liebesanträge geſchähen, doch nicht von einem Liebhaber, eben Das hat er artig ausgeſonnen; denn er behauptet, man müſſe eher gegen einen Nichtliebenden als gegen einen Liebenden gefällig ſein.

Sokr. O des Wackern! Hätte er doch nachgewieſen, man müſſe es gegen den Armen eher als gegen den Reichen, und gegen den Bejahrtern eher als gegen den Jüngern ſein, und was ſonſt für Mängel an mir und den Meiſten von uns haften; denn dann wären gewiß dieſe Reden ſehr fein und gemeinnützig. Fühl' ich doch eine ſolche Begierde, ſie zu hören, daß, wenn du deinen Spaziergang bis nach Megara [3]) ausdehnen und, nach dem Beiſpiele des Herodikos, bis zur Ringmauer gelangt, wieder umkehren wollteſt, ich nicht von dir weichen würde.

Ph. Was meinſt du, mein beſter Sokrates? Glaubſt du,
228 daß, was Lyſias, im Schreiben der gewandteſte der Jetztlebenden, in langer Zeit und aller Muße zuſammenſtellte, ich Unkundiger auf eine ſeiner würdige Weiſe wiederholen werde? Dazu gebricht mir viel. Obſchon mir das erwünſchter wäre, als zum Beſitze vieles Geldes zu gelangen.

2 Sokr. Lieber Phädros, eben ſo gut als in dem Phädros mich täuſchen, könnt' ich mein ſelbſt vergeſſen. Aber keines von Beidem iſt der Fall; ich weiß vielmehr recht gut, daß derſelbe, wie er die Rede des Lyſias hörte, nicht blos einmal ſie gehört, ſondern dieſen dringend ſie oft ihm zu wiederholen aufgefodert habe; dieſer aber war ihm zu willfahren bereit. Aber Das genügte ihm noch nicht; ſondern zuletzt ergriff er die Schrift und las, was ihn am meiſten anzog. Und damit vom frühen Morgen an beſchäftigt, machte er ſich, des Sitzens müde, auf zu einem Spaziergange, indem er, wie ich, weiß der Hund! glaube, die Rede, war ſie nicht allzu lang, auswendig weiß. Um ſie aber einzuüben, verließ er die Ringmauer. Indem er nun dem Manne begegnete, der mit der Sucht gern Reden zu hören behaftet iſt, war er erfreut ihn zu ſehen und Einen zu haben, der ſeine Korybantenverzückung [4]) theilen werde, und foderte ihn auf, mit fürbaß zu gehen. Als ihn aber der in Reden Verliebte bat,

ſie vorzutragen, zierte er ſich, als ob er keine Luſt habe, ſie vorzutragen; zuletzt aber dürfte er, wollt' ihm auch Niemand im Guten zuhören, gegen der Zuhörer Willen ſie herſagen. Bitt' ihn alſo, lieber Phädros, gleich jetzt zu thun, was er doch jedes Falls wol thun wird.

Ph. Für mich iſt es wirklich beiweitem das Beſte, ſie vorzutragen ſo gut ich kann, weil ich von dir vermuthe, du wirſt mich in keiner Weiſe eher ziehen laſſen, bis ich ſie, wie es auch gerathen möge, wiederholte.

Sokr. Deine Vermuthung iſt vollkommen richtig.

Ph. So will ich es alſo ſo machen. Denn in der That, 3
lieber Sokrates, ließ ich es mir gar nicht angelegen ſein, die Worte auswendig zu lernen; wohl aber will ich den Inhalt faſt alles Deſſen, wodurch er behauptete, daß ſich die Bewerbung des Liebenden und die des Nichtliebenden unterſcheide, jedes der Hauptſache nach in ihrer Aufeinanderfolge darlegen, indem ich mit dem Erſten beginne.

Sokr. Doch nur, mein Schätzchen, nachdem du zuvor zeigteſt, was du doch in der Linken unter deinem Mantel haſt; denn ich vermuthe, du haſt die Rede ſelbſt. Iſt das aber der Fall, dann hege von mir die Überzeugung, daß du mir zwar ſehr lieb biſt, daß ich aber, haben wir auch den Lyſias zur Hand, eben nicht entſchloſſen bin, mich dir dazu herzugeben, daß du dich an mir einübeſt. Komm lieber und zeig' her.

Ph. Halt ein, du haſt mir eine Hoffnung zu nichte gemacht, lieber Sokrates, die ich hegte, an dir mich zu üben. Wo willſt du denn aber, daß wir uns hinſetzen und leſen? 229

Sokr. Laß uns hier ablenken und dem Iliſſos [5]) entlang gehen, dann können wir uns ruhig niederſetzen, wo es irgend uns behagt.

Ph. Zur glücklichen Stunde, ſcheint es, war ich gerade unbeſchuht; denn du biſt es immer. So iſt's für uns das Bequemſte, unſere Füße zu baden, indem wir an dieſem Bächlein hinwandeln, und auch nicht unangenehm, beſonders zu dieſer Zeit des Jahres und Tages.

Sokr. Nur fürbaß alſo, und zugleich ſiehe dich um, wo wir uns niederlaſſen wollen.

Ph. Siehſt du denn jenen hohen Ahorn?

Sokr. Wie sollt' ich nicht?

Ph. Dort ist Schatten und ein mäßiger Luftzug und Rasen, uns zu setzen oder, haben wir Lust, zu lagern.

Sokr. Immer vorwärts!

Ph. Sage mir doch, lieber Sokrates, sagt man nicht etwa, daß irgend hier, vom Ilissos weg, Boreas die Oreithyia [6]) geraubt habe?

Sokr. So sagt man freilich.

Ph. Etwa also von dieser Stelle? Anmuthig ist und rein und durchsichtig das Bächlein, ganz geeignet für Mädchen, daran zu spielen.

Sokr. Nein, sondern zwei oder drei Stadien ungefähr weiter unten, wo wir es nach dem Artemistempel hin überschreiten; auch befindet sich dort herum ein Altar des Boreas.

Ph. Ich habe nicht recht darauf geachtet. Aber, beim Zeus! sage mir doch, lieber Sokrates, glaubst du denn an die Wahrheit dieser Sage?

Sokr. Nicht seltsam würd' ich erscheinen, wenn ich wie unsere Weisen nicht daran glaubte. Künstlich deutend spräch' ich dann, ein Stoß des Boreas habe sie, mit der Pharmakeia spielend, von den nahe gelegenen Felshöhen herabgestürzt, und indem sie so ihren Tod gefunden, habe man erzählt, sie sei vom Boreas entführt worden. Oder auch vom Areiopagos aus; denn auch so berichtet die Sage, sie sei von dort, nicht aber von hier aus entführt worden. Mich aber, lieber Phädros, bedünkt das ganz artig, doch die Aufgabe eines sehr gewandten, keine Mühe scheuenden und darin nicht eben neidenswerthen Mannes, aus keinem andern Grunde, als weil er nachher auch die Gestalt der Kentauren auszugleichen sich genöthigt sieht, und dann wieder die der Chimäre; und eine Schar derartiger Gorgonen und Flügelrosse quillt nach, und eine seltsame Menge anderer unerklärlicher, wunderbarer Wesen. Sucht Einer diese, indem er nicht daran glaubt, mit Hülfe einer hausbackenen Weisheit auf das Wahrscheinliche zurückzuführen, dann muß er viele Zeit darauf zu verwenden haben. Ich aber habe dazu keineswegs Zeit. Und davon, lieber Freund, liegt darin der Grund: Noch vermag ich nicht, der delphischen Inschrift [7]) zufolge, mich selbst zu erkennen; aber lächerlich erscheint es mir,

daß Jemand, der dieſe Kenntniß noch nicht beſitzt, nach Dingen forſche, die ihn nichts angehen. Darum laſſe ich Das auf ſich beruhen, halte mich an den eben erwähnten Volksglauben und ſuche nicht Das, ſondern mich ſelbſt zu erforſchen, ob ich ein mannichfacher zuſammengeſetztes und aufgeblaſeneres Geſchöpf bin, als Typhon, oder ein ſanfteres und einfacheres Weſen, dem eine göttliche und anſpruchloſe Natur zu Theil ward. Aber, lieber Freund, davon abzubrechen, war denn das nicht der Baum, zu dem du uns führen wollteſt?

Ph. Das eben war er.

Sokr. Ja, bei der Here, ein ſchönes Ruheplätzchen. Denn dieſer Ahorn [8]) breitet ſeine Äſte weit aus und iſt ſehr hoch, und auch die Höhe und der Schatten, den dieſer Keuſchlamm beut, iſt höchſt angenehm; daß er aber in voller Blüte ſteht, dürfte wol einen höchſt lieblichen Duft über das Plätzchen verbreiten. Auch eine Quelle ſehr friſches Waſſers, wie man an den Füßen fühlt, ſprudelt höchſt anmuthig unter dem Ahorn hervor. Nach den Gebilden und Weihgeſchenken aber ſcheint es ein dem Acheloos und gewiſſen Nymphen geweihter Ort zu ſein. Daneben hat auch das kühle Lüftchen der Stelle etwas Angenehmes und Liebliches, und dazu tönt der Cicaden Chor ganz hell und ſommerlich. Das Hübſcheſte von Allem aber iſt der Raſen, dicht genug, um am ſanften Abhang dem Haupte einen gar bequemen Anlehnepunkt zu bieten; ſodaß du einen gar trefflichen Fremdenführer gemacht haſt, lieber Phädros.

Ph. Du erſcheinſt doch als ein ganz ſeltſamer Menſch, mein Vortrefflicher. Denn deinen Reden nach haſt du ganz das Anſehen eines Fremden, der ſich herumführen läßt, nicht aber eines Einheimiſchen; ſo wenig kömmſt du aus der Stadt über die Grenze hinaus, ja du ſcheinſt mir nicht einmal die Ringmauern zu verlaſſen.

Sokr. Halt' es mir zu Gute, mein Beſter; denn ich bin wißbegierig. Nun aber vermögen Gegenden und Bäume mich nichts zu lehren, wohl aber die Menſchen in der Stadt. Du aber ſcheinſt das Mittel, mich herauszulocken, ausfindig gemacht zu haben. Denn gleichwie man hungriges Vieh durch Vorhalten eines Zweiges oder einer Frucht fortführt, ebenſo wirſt offenbar du durch vorgewieſene Schriften mich durch ganz Attika

und wohin du irgend ſonſt willſt führen. In dieſem Augenblicke aber will ich, da ich hierher gelangt bin, mich lagern; du aber wähle die Lage, die dir zum Vorleſen die bequemſte dünkt, und beginne es.

Ph. So höre.

6 Über meine Verhältniſſe biſt du unterrichtet und haſt gehört, daß ich glaube, es werde uns von Nutzen ſein, wenn
231 Das geſchieht. Ich behaupte aber, nicht deshalb eine Fehlbitte thun zu dürfen, weil ich eben nicht dein Liebhaber bin. Denn dieſe bereuen dann, wenn ihre Begierde befriedigt iſt, das Gute, welches ſie erzeigten; für die Andern aber tritt keine Zeit ein, wo ſie veranlaßt wären, ihre Geſinnung zu ändern. Denn nicht nothgedrungen, ſondern freiwillig, mit Wahrung ihres eigenen Vortheils, erzeigen ſie nach ihren Kräften Gutes. Ferner ziehen die Liebenden die Fälle in Betrachtung, wo ſie ihrer Liebe willen die eigenen Angelegenheiten ſchlecht bedachten, und das Gute, was ſie erwieſen, und glauben, indem ſie noch die Mühe, die es ihnen koſtete, in Anſchlag bringen, längſt ſchon an die Geliebten den dieſen gebührenden Dank abgetragen zu haben. Die Nichtliebenden aber können weder die dadurch herbeigeführte Vernachläſſigung der eigenen Angelegenheiten vorſchützen, noch die vorher beſtandenen Mühſale ihnen anrechnen, noch die Zerwürfniſſe mit ihren Angehörigen ihnen vorrücken; ſodaß, da ſo vieles Nachtheilige hier wegfällt, dieſen nichts übrig bleibt, als bereitwillig Das zu thun, wodurch ſie etwa Jenen etwas Angenehmes zu erzeigen glauben. Verdienen ferner deshalb die Liebenden, daß man ſie ſehr werth achte, weil ſie ſagen, ſie ſeien die beſten Freunde Derjenigen, die ſie lieben, und bereit, ſo durch das Wort wie durch die That den Haß Anderer ſich zuzuziehen, um ihren Geliebten gefällig zu ſein, ſo läßt ſich die Wahrheit ihrer Behauptung leicht erkennen, da ſie dieſen Diejenigen, die ſie etwa ſpäter liebgewinnen, vorziehen werden, und da es offenbar iſt, daß ſie ſogar, wenn es dieſen gefällt, jenen Böſes zuzufügen bereit ſind. Und dennoch, wie ziemt es ſich, daß Einer ein ſo großes Gut Dem preisgebe, der mit einem ſolchen Unheil behaftet iſt, daß ein darin Erfahrener nicht einmal es von ihm abzuwenden unternehmen würde?*) Denn ſogar ſie ſelber ſind eingeſtändig, mehr leidenſchaftlich ſiech

als beſonnen zu ſein und es zu erkennen, daß ſie Thoren ſind, aber ſich ſelbſt nicht beherrſchen können. Wie ſollten ſie daher wieder zur Beſinnung gelangt glauben, daß das etwas Gutes ſei, worauf ihre Wünſche, wenn ſie in einer ſolchen Gemüthsverfaſſung ſich befinden, gerichtet ſind? Auch hätteſt du gewiß, wollteſt du aus deinen Liebhabern den beſten auswählen, unter wenigen die Wahl, wenn aber aus den übrigen den dir am meiſten Zuſagenden, unter vielen; ſodaß weit mehr zu hoffen iſt, daß unter denen ſich gerade Einer finde, der deiner Freundſchaft würdig iſt.

Wenn du ferner die herrſchende Meinung fürchteſt, es möge 7
dir, erführen es die Menſchen, zur Schmach gereichen, ſo iſt es
natürlich, daß die Liebenden, die glauben auch von Andern ſo 232
beneidet zu werden, wie ſie es untereinander ſelbſt thun, ſich vom Dünkel verleitet fühlen zu ſagen und eitel es bemerklich zu machen, daß ihre Bemühung keine vergebliche war; daß dagegen die Nichtliebenden, die ſich ſelbſt zu beherrſchen wiſſen, was für beide das Beſte iſt, ihrem Anſehn vor den Menſchen vorziehen. Ferner iſt's unvermeidlich, daß viele von den Liebenden erfahren und es ſehen, wie ſie den Geliebten nachgehen und das ſich angelegen ſein laſſen, ſodaß, wenn man ſie miteinander ſich unterreden ſieht, man dann glaubt, ſie ſeien zuſammen, nachdem ihre Begierde nach inniger Vereinigung in Erfüllung ging oder bald in Erfüllung gehen werde, die Nichtliebenden aber der innigen Vereinigung nicht einmal zu zeihen wagt, da man weiß, daß man nicht umhin kann, aus Freundſchaft oder weil es ſonſt Vergnügen ſchafft, mit Jemandem ſich zu unterreden. Hegſt du aber Beſorgniß, in der Meinung, es ſei ſchwer, daß die Freundſchaft von Dauer ſei und daß, wenn im andern Falle [10]) eine Zwiſtigkeit ſich erhob, der Verluſt beide gemeinſam treffe, daß es dir aber zum größten Schaden gereiche, wenn du Das aufopferteſt, worauf du den größten Werth ſetzeſt, ſo dürfteſt du Das mit Fug von den Liebenden eher beſorgen; denn dieſe fühlen durch Vieles ſich gekränkt und glauben von Allem, es geſchehe zu ihrem Nachtheil. Darum verhindern ſie den Umgang ihrer Geliebten mit Andern, indem ſie von den Vermögen Beſitzenden beſorgen, dieſelben werden durch ihren Reichthum ſie überbieten, von den Gebildeten, ſie werden an

Einſicht ihnen den Vorrang abgewinnen; und bei Denen, die im Beſitze irgend eines andern Gutes ſind, beugen ſie dem Einfluſſe deſſelben vor. Überreden ſie dich alſo, dieſe zu meiden, dann entziehen ſie dir alle Freunde; ſorgſt du aber, auf dein eigenes Beſte bedacht, beſſer für dich, als ſie, dann geräthſt du mit ihnen in Hader. Diejenigen aber, die eben keine leidenſchaftliche Liebe fühlten, ſondern durch ihre perſönlichen Vorzüge was ſie begehrten erlangten, möchten wol nicht misgünſtig gegen die mit den Geliebten Umgehenden ſein, ſondern vielmehr die denſelben Abgeneigten haſſen, in der Meinung, ſie würden von dieſen gering geachtet, von jenen aber gefördert, ſodaß weit eher zu hoffen ſei, dieſe Verbindung werde denſelben Freunde, als Feinde zuführen. Gewiß war auch die Begierde vieler Liebeentzündeten eher auf den Körper gerichtet, bevor ſie den Charakter des Geliebten kennen lernten oder mit ſeinen übrigen Verhältniſſen bekannt wurden, ſodaß es bei ihnen ungewiß iſt, ob ſie ſpäter, nach Sättigung ihrer Begierden, Luſt haben
233 werden, ſeine Freunde zu bleiben. Bei Denjenigen aber, welche, ſchon vorher befreundet, ohne Liebesglut ihren Zweck erreichten, iſt es nicht wahrſcheinlich, daß das Angenehme, was ſie erfuhren, ihre Freundſchaft verringern, ſondern vielmehr durch die Erinnerung zu ſpätern Leiſtungen ſie vermögen werde.

8 Ja auch zu deinem Beſſerwerden muß es beitragen, wenn du lieber mir, als einem Liebhaber Gehör gibſt. Denn dieſe loben, was du ſagſt und thuſt, wenn es auch nicht das Beſte iſt, theils aus Beſorgniß, ſonſt deinen Haß ſich zuzuziehen, theils auch, weil es ihnen ſelbſt, verblendet durch ihre Leidenſchaft, an der richtigen Einſicht fehlt; denn dergleichen Anſichten erzeugt die Liebe. Iſt ſie ihnen abhold, dann läßt ſie ihnen auch Das als ärgerlich erſcheinen, was Andern keinen Verdruß macht; begünſtigt ſie dieſelben aber, dann fühlen ſie ſich gedrungen, auch dem von dem Geliebten Ausgehenden, was den Beifall nicht verdient, Lob zu ſpenden; ſodaß die Geliebten weit eher zu bemitleiden, als zu beneiden ſind. Wenn du aber mir Gehör gibſt, dann werde ich, nicht der Liebesglut unterworfen, ſondern als mich ſelbſt beherrſchend, zuerſt nicht den gegenwärtigen Liebesgenuß, ſondern den ſpätern Nutzen bei meinem Umgange mit dir berückſichtigen, und werde nicht durch Gering-

fügiges zu bitterer Feindschaft, sondern durch Bedeutendes nur nach und nach zu mäßigem Unwillen aufgeregt, die absichtlosen Vergehungen dir verzeihen, beabsichtigte aber zu verhindern suchen, denn darin bewährt sich eine lange Dauer verheißende Freundschaft.

Wenn du aber die Meinung hegst, eine dauernde Freundschaft könne unmöglich entstehen, wenn Einer nicht ein Verliebter sei, dann mußt du bedenken, daß dann wol auch uns weder unsere Söhne noch unsre Väter und Mütter sehr werth sein, noch daß wir treue Freunde uns wol gewinnen würden, welche nicht eine solche Liebesglut, sondern andere Bestrebungen uns verbanden.

Soll man ferner zumeist gegen die darum Bittenden sich gefällig zeigen, so ziemt es sich auch, unter den Andern nicht den Besten, sondern den Bedürftigsten Gutes zu erweisen, denn von der größten Noth befreit werden diese auch die dankbarsten sein. Ja selbst bei besondern Gastgelagen sind nicht Freunde einzuladen, sondern die Almosen Heischenden und reichlicher Sättigung Bedürftigen; denn diese werden zufriedene Gäste sein und hinter dem Gastgeber herziehen, und vor seiner Thür erscheinen, sie wird es vor Allen erfreuen, sie werden zumeist es ihm Dank wissen und vieles Gute auf ihn herabflehen.

Aber es ziemt sich vielleicht, nicht den dringend Bittenden gefällig zu sein, sondern Denen, die sich vor Andern dankbar zu beweisen vermögen, und nicht blos den Verliebten, sondern den solcher Gunst Würdigen; nicht Denjenigen, die 234
sich deiner Jugendblüte erfreuen, sondern die, wenn du älter geworden bist, von ihren Gütern dir mittheilen werden; nicht Solchen, die, wenn sie ihren Zweck erreichten, deß sich bei Andern berühmen, sondern schamhaft es vor Allen verschweigen; nicht den auf kurze Zeit sich eifrig Bewerbenden, sondern die gleichmäßig dein ganzes Leben hindurch deine Freunde bleiben; nicht Denen, die, wenn sie ihre Lust gebüßt haben, einen Vorwand zur Zerwürfniß hervorsuchen, sondern die, wenn deine Jugendblüte vorüber ist, dann erst ihre edle Gesinnung an den Tag legen werden. Sei du also des Gesagten eingedenk und ziehe Das in Erwägung, daß die Freunde die Verliebten zurechtweisen, als sei diese Sitte eine schlechte, daß aber den Nicht-

verliebten noch keiner der Angehörigen einen Vorwurf machte, als ob sie deshalb sich selbst schlecht beriethen.

9 Vielleicht könntest du mich nun fragen, ob ich dir allen Nichtliebenden gefällig zu sein rathe? Ich aber denke, nicht einmal der Verliebte werde dich zu solcher Gesinnung gegen alle Verliebten ermahnen. Denn weder dem Empfänger der Gunst scheint sie gleiches Dankes werth, noch ist es dir, indem du es Andern zu verheimlichen suchst, in gleichem Grade möglich; die Sache muß aber nicht zum Schaden, sondern Beiden zum Vortheil gedeihen.

Mir erscheint das Gesagte als ausreichend; vermissest du aber noch etwas, was dir übergangen zu sein scheint, dann frage.

Wie bedünkt dir die Rede, lieber Sokrates? Nicht über die Maßen schön, so im Übrigen als was den Ausdruck anbetrifft, abgefaßt?

Sokr. Göttlich fürwahr, lieber Freund, sodaß ich mich hingerissen fühlte. Und diesen Eindruck machte sie auf mich durch dich, lieber Phädros, indem ich auf dich hinsah; weil die Rede beim Vorlesen dich zu ergötzen schien. Denn in der Meinung, du verstehest dich auf Dergleichen besser als ich, folgt' ich deinem Beispiele und theilte ihm folgend deine Begeisterung, du gottbegeistertes Haupt.

Ph. Schon gut. So scherzhaft glaubst du dich äußern zu müssen?

Sokr. Scheine ich dir denn im Scherz zu reden und nicht ernstlich es zu meinen?

Ph. Nein, keineswegs, lieber Sokrates. Aber sage mir, bei Zeus, dem Horte der Freundschaft, in Wahrheit, glaubst du wol, daß ein anderer der Hellenen Größeres und Mehres als das Gesagte über denselben Gegenstand zu sagen im Stande sein werde?

10 Sokr. Ei wie? Ist es nöthig, daß ich und du auch in solcher Beziehung die Rede loben, daß ihr Verfasser das Erfoderliche gesagt habe, nicht aber blos in der, daß jeder Ausdruck verständlich, schön gerundet und gehörig abgedrechselt sei? Is es nöthig, dann müssen wir dir zu gefallen uns fügen. Mich wenigstens ließ mein Unvermögen Das nicht bemerken.

Denn meine Aufmerkſamkeit richtete ich nur auf das Redneriſche 235
und Das, glaubte ich, werde nicht einmal dem Lyſias ſelbſt genügen. Denn gewiß, er ſchien mir, wenn du, lieber Phädros, nicht anders darüber dich äußerſt, Daſſelbe zwei und drei mal geſagt zu haben, als ob ihm kein beſonderer Reichthum zu Gebote ſtehe, um über einen Gegenſtand viel zu ſagen, oder weil ihm vielleicht an ſo etwas nichts gelegen war; und es wurde mir offenbar, daß er jugendlich keck zeigen wolle, daß er im Stande ſei, indem er Daſſelbe [11]) in dieſer und anderer Weiſe ausdrücke, in beiderlei Weiſe des beſten Ausdrucks ſich zu bedienen.

Ph. Da haſt du unrecht, Sokrates. Eben dadurch zeichnet nämlich die Rede ſich aus: denn er hat von Dem, was über den Gegenſtand zu ſagen war, nichts übergangen; ſodaß Niemand im Stande iſt, Mehres und Trefflicheres, als was er ſagte, vorzubringen.

Sokr. Auch darin noch dir beizuſtimmen werd' ich nicht vermögen. Denn weiſe Männer und Frauen aus alter Zeit, die darüber geſprochen und geſchrieben haben, werden mich gründlich widerlegen, wenn ich Das, dir gefällig zu ſein, einräume.

Ph. Wer ſind die? Und wo haſt du Beſſeres als Das gehört?

Sokr. Jetzt kann ich dir es nicht ſo angeben; daß ich es 11
aber von irgend Jemandem gehört habe, iſt offenbar; entweder von der ſchönen Sappho, oder vom weiſen Anakreon, oder auch von manchen Schriftſtellern. Worauf ſtütz' ich mich aber, indem ich das behaupte? Indem, du Trefflicher, mir das Herz irgendwie voll iſt, fühl' ich, daß ich Anderes, Dieſem nicht Nachſtehendes zu ſagen habe. Daß ich nun davon nichts auf eigene Hand mir ausdachte, davon bin ich, meiner Unwiſſenheit mir bewußt, überzeugt. So bleibt, denk' ich, nur übrig, daß ich, wie ein Gefäß, durch Fremdes, durch die Ohren mir Zugefloſſenes angefüllt wurde; aus Fahrläſſigkeit aber habe ich auch Das wieder vergeſſen, wie und von wem ich es hörte.

Ph. Doch was du da geſagt haſt, mein höchſt wackerer Freund, iſt vortrefflich. Von wem und wie du es gehört haſt, das ſage mir nicht und wenn ich es auch verlangen ſollte;

erfülle aber [12]) eben Das, was du verheißeſt, Beſſeres und nicht Wenigeres, als das in dieſer Rolle Enthaltene, der einen Hälfte deiner Verſicherung nach, zu ſagen, ohne Jenes zu erwähnen, und wie die neun Archonten [13]) geb' ich dir die Verſicherung, ein goldenes Abbild in Lebensgröße nicht blos von mir, ſondern auch von dir in Delphi aufzuſtellen.

Sokr. Du biſt ein allerliebſter und wahrhaft goldener Menſch, lieber Phädros, wenn du glaubſt, ich behaupte, Lyſias habe in Allem fehlgegriffen und es ſei möglich, als Gegenſtück zu dieſem Allen Anderes zu ſagen; das könnte, mein' ich, ſelbſt dem ſchlechteſten Schriftſteller nicht begegnen. Was z. B. den Gegenſtand ſeiner Rede betrifft, von wem glaubſt du, wenn er behauptet, man müſſe gegen einen Nichtliebenden eher als gegen einen Liebenden gefällig ſein, daß er, unterläßt er es das Ver-
236 ſtändige an dem Einen zu loben und das Unverſtändige an dem Andern zu tadeln, was doch gewiß nothwendig iſt, dann noch irgend etwas Anderes zu ſagen haben werde? Sondern dergleichen muß man, glaub' ich, übergehen und dem Redner zu Gute halten, und an dergleichen nicht die Erfindung, ſondern die Anordnung loben, an dem nicht Nothwendigen und ſchwierig Aufzufindenden aber neben der Anordnung auch die Erfindung.

12 Ph. Was du da ſagſt, räum' ich dir ein; denn das Geſagte ſcheint mir ganz billig. Darum will ich ebenſo verfahren; ich will dir die Vorausſetzung geſtatten, der Liebende befinde ſich in einer krankhaftern Gemüthsſtimmung als der Nichtliebende. Wenn du mir aber über das Übrige mehr und Werthvolleres ſagſt, als Lyſias, dann ſollſt du mir in getriebener Arbeit in Olympia neben dem Weihgeſchenke der Kypſeliden [14]) prangen.

Sokr. Du biſt in Eifer gerathen, lieber Phädros, weil ich, dich zu necken, deinen Liebling angriff, und glaubſt, ich werd' es wirklich verſuchen, etwas mit der Weisheit Jenes verglichen Kunſtvolleres vorzubringen.

Ph. Was das anbetrifft, ſo biſt du, lieber Freund, in eine ähnliche Falle gegangen. Denn reden mußt du unweigerlich, ſo gut du es im Stande biſt. Sieh' dich aber vor, daß wir nicht zur unergötzlichen Sitte der Luſtſpieldichter unſere Zuflucht

nehmen müſſen, indem wir einander mit gleicher Münze bezahlen, und ſetze mich nicht in die Nothwendigkeit jenes: So gut, lieber Sokrates, als ich in dem Sokrates mich täuſchte, könnt' ich mein ſelbſt vergeſſen, und: Er hatte Luſt etwas vorzutragen, zierte ſich aber[15]); ſondern bedenke, daß wir nicht von hinnen gehen werden, bevor du Das ausgeſprochen haſt, wovon du ſagteſt, daß dir das Herz davon voll ſei. Wir ſind Beide in einſamer Gegend allein, ich aber bin der Stärkere und Jüngere; aus allen dieſen Gründen nimm dir zu Herzen, was ich ſage, und laß es nicht darauf ankommen lieber gezwungen als gutwillig zu reden.

Sokr. Aber, mein hochbegabter Phädros, ich werde mich lächerlich machen, ſprech' ich Laie aus dem Stegreife neben einem geſchickten Redner über denſelben Gegenſtand.

Ph. Weißt du, wie die Sache ſteht? Hör' auf, gegen mich den Spröden zu ſpielen; denn ich bin nahe daran, etwas zu ſagen, was dich zu reden zwingen wird.

Sokr. So behalt' es doch ja bei dir!

Ph. Nein, ſondern ich ſprech' es aus. Meine Rede ſoll aber in einem Schwure beſtehen. Ich ſchwöre dir nämlich — doch bei welchem, bei welchem der Götter? Oder willſt du bei dieſem Ahorn hier? — wahrlich, wenn du mich nicht, angeſichts deſſelben, deine Rede hören läſſeſt, nimmerdar irgend eine andere Rede irgend eines Andern dir vorzuführen oder mitzutheilen.

Sokr. Ei ei, du Schalk, wie ſchlau erſannſt du das Mittel, einen redeliebenden Mann zu nöthigen, Das zu thun, was du verlangſt!

Ph. Was ſuchſt du alſo noch Ausflüchte?

Sokr. Die ſuch' ich nicht mehr, da du dieſen Schwur gethan haſt. Denn wie vermöcht' ich, auf einen ſolchen Feſtſchmaus zu verzichten?

Ph. So heb' an. 237

Sokr. Weißt du, was ich thun werde?

Ph. Inwiefern?

Sokr. Mich umhüllend werd' ich reden; damit ich möglichſt ſchnell über meine Rede hinwegkomme und nicht, indem ich auf dich hinblicke, irre werde.

Ph. Rede nur, übrigens mach' es wie du willſt.

13 Sokr. Wohlan denn, ihr Muſen, ob ihr nun von euerm Liederreichthum die liederreichen heißt, oder von der Lyder [16]) tonkundigem Volke dieſen Beinamen erhieltet, ſteht mir bei dem Vortrage bei, den dieſer Treffliche da mich zu halten zwingt, damit ſein Freund, der ſchon vorher für beredt ihm galt, noch mehr ihm dafür gelte.

Es war alſo einmal ein ſehr ſchöner Knabe, oder Bürſchchen vielmehr, der hatte ſehr viele Liebhaber. Einer von ihnen aber war ſehr einnehmend und hatte den Knaben, den er nicht minder als irgend Einer liebte, überredet, er liebe ihn nicht. Und als er einmal in ihn drang, ſuchte er ihn gerade davon zu überreden, er müſſe dem Nichtliebenden vor dem Liebenden gefällig ſein. Er ſprach aber in folgender Weiſe:

Bei Allem, lieber Knabe, worüber man ſich wohl berathen will, muß man von einem Anfangspunkte ausgehen; man muß den Gegenſtand der Berathung kennen, ſonſt wird man nothwendig durchaus fehlgreifen. Die Meiſten aber werden nicht inne, daß ſie nicht das Wahre jeder Sache kennen. Nun verſtändigen ſie ſich alſo, in dem Wahne es zu kennen, beim Beginn einer Erwägung nicht darüber, und es geht ihnen beim weitern Verlauf deſſelben wie natürlich, ſie ſtimmen weder mit ſich ſelbſt noch untereinander überein. Damit nun mir und dir nicht Daſſelbe widerfahre, was wir Andern vorrücken, wollen wir, da dir und mir die Frage vorliegt, ob man lieber mit dem Liebenden oder dem Nichtliebenden Freundſchaft ſchließen müſſe, nachdem wir über die Liebe in Übereinſtimmung eine Erklärung aufſtellten, wie ſie beſchaffen ſei und welchen Einfluß ſie übe, darauf hinblickend und darauf ſie zurückführend unſere Unterſuchung anſtellen, ob die Liebe Nutzen oder Schaden bringt.

14 Daß alſo die Liebe eine Begierde ſei, iſt Jedem offenbar; daß aber auch die Nichtliebenden das Schöne begehren, wiſſen wir. Wodurch unterſcheiden wir aber den Liebenden und den Nichtliebenden? Wir müſſen ferner bedenken, daß in Jedem von uns zwei uns beherrſchende und leitende Neigungen beſtehen, denen wir wohin ſie uns führen folgen, die eine die uns angeborene Begierde nach Sinnenluſt, die andere die erworbene Einſicht, die nach dem Beſten ſtrebt. Dieſe beiden Neigungen ſind in

uns bald im Einklang, zuweilen aber in Widerſpruch, und bald obſiegt die eine, bald die andere. Wenn nun die Einſicht durch Überlegung uns zum Beſten führt und obſiegt, dann führt dieſer Sieg den Namen Beſonnenheit; wenn aber die Begierde unüberlegter Weiſe zu Sinnengenüſſen uns hinreißt und in uns herrſcht, dann wurde dieſer Herrſchaft der Name Zügelloſigkeit beigelegt. Zügelloſigkeit iſt aber ein umfaſſender Name, denn er iſt ſehr vielgliederig und vielgeſtaltig. Und diejenige 238
von dieſen Richtungen, welche eben zur hervortretenden wurde, bewirkt, daß ihr Inhaber ihren Beinamen erhält, den zu erlangen nicht ſchön noch ehrenvoll iſt. Denn die Begierde, welche in Bezug auf das Eſſen über die Erkenntniß des Beſſern und über die übrigen Begierden die Oberhand gewinnt, heißt Leckerhaftigkeit und wird bewirken, daß ihr Inhaber denſelben Namen führt; welchen Beinamen diejenige erlangen wird, die in Bezug auf den Trunk eine ſtrenge Herrſchaft übt und ihrem Inhaber dieſe Richtung gibt, iſt offenbar; auch hinſichtlich der übrigen verwandten Benennungen ſolcher Menſchen und der jenen verwandten Begierden iſt's ganz offenbar, welche in jedem Falle nach der vorherrſchenden beizulegen angemeſſen iſt. Welcher Begierde wegen aber das Vorhergehende angeführt wurde, iſt faſt ſchon einleuchtend. Alles wird aber ausgeſprochen gewiſſermaßen begreiflicher, als nicht ausgeſprochen. Denn die ohne Berückſichtigung der nach dem Rechten hinſtrebenden Anſicht obſiegende Begierde, hingeriſſen zur Luſt am Schönen, und zwar durch die ihr verwandten Begierden am Körperlichſchönen, das durch die Lebensweiſe mächtig gekräftigte Belieben am Lieblichen, erhielt, wenn es obſiegte, eben von dieſem Belieben ſeinen Namen und wurde Liebe genannt.

Aber kömmt es dir, lieber Phädros, etwa wie mir ſelber vor, daß ich einer göttlichen Einwirkung unterlag?

Ph. Ja wohl hat, lieber Sokrates, ein dir nicht gewöhnlicher Fluß der Rede dich fortgeriſſen.

Sokr. So höre denn mir ſchweigend zu. Denn dieſe Stelle ſcheint in der That eine gottgeweihte; ſodaß alſo, wenn im Lauf der Rede etwa eine Nymphenverzückung mich ergreifen ſollte, du dich nicht zu wundern brauchſt, denn was ich jetzt ſage, kommt den Dithyramben ſchon ziemlich nahe.

Digitized by Google

Ph. Du haſt ſehr recht.

Sokr. Doch daran biſt du ſchuld. Vernimm aber das Übrige, denn der Andrang könnte vielleicht aufhören; doch Das ſei dem Gotte anheimgeſtellt. Wir aber müſſen uns mit unſerer Rede wieder an den Knaben wenden.

Gut, mein Beſter. Was das eben iſt, worüber es ſich zu berathen gilt, ward ausgeſprochen und erklärt. Darauf nun hinblickend, wollen wir das Übrige beſprechen, welcher Nutzen oder Schaden wahrſcheinlich dem ſich gefällig Zeigenden von dem Liebenden oder Nichtliebenden erwachſen wird.

Nothwendig muß der von der Begierde Beherrſchte und von der Sinnenluſt Geknechtete den Geliebten zu Einem ſchaffen, wie er ihn am liebſten hat. Dem leidenſchaftlich Bewegten aber iſt jedes nicht Widerſtrebende lieb, das ihm Überlegene oder Gewachſene dagegen zuwider; daß nun der Liebling ihm überlegen oder gewachſen ſei, wird der Liebhaber nicht dulden, ſtets ſchafft er, daß er ſchwächer ſei und ihm unterliege. Es unterliegt aber der Unwiſſende dem Weiſen, der Feige dem Tapfern, der der Rede nicht Mächtige dem Beredten, der langſame Kopf dem Schnellfaſſenden. Indem nun ſo viele und noch mehr Gebrechen im Geiſte des Geliebten ſich erzeugen oder von Natur ihm anhaften, muß der Liebhaber über dieſe ſich freuen und jene befördern, will er nicht des augenblicklichen Genuſſes entbehren. Er kann ferner nicht umhin ihm misgünſtig zu ſein und, indem er von gar manchem erſprießlichen Umgange, vorzüglich geeignet zu einem tüchtigen Manne ihn heranzubilden, ihn abhält, großen Schaden ihm zu bereiten, den größten aber durch Entziehung Deſſen, was ihn wol zur höchſten Einſicht führen dürfte; das iſt aber die göttliche Weisheit, von der nothwendig der Liebhaber ſeinen Liebling, beſorgt ihm verächtlich zu werden, ſehr fern halten, ſowie alles Andere aufbieten muß, damit dieſer in Allem unwiſſend bleibe und in Allem nur an ſeinen Liebhaber ſich halte und in einen Zuſtand gerathe, der für dieſen der erfreulichſte, für ihn ſelbſt aber der nachtheiligſte ſein dürfte. In Bezug auf den Geiſt iſt alſo der Liebe fühlende Mann ein keineswegs erſprießlicher Vormund und Genoſſe.

Wie aber Derjenige, der ſich gezwungen fühlt, dem Angenehmen anſtatt dem Guten nachzujagen, für das körperliche

Gedeihen und die Pflege Desjenigen Sorge tragen wird, der seiner Herrschaft anheimfiel, das müssen wir nun sehen. Man wird bemerken, daß er auf einen Verweichlichten, nicht auf einen Abgehärteten Jagd macht, auf Einen, der nicht in hellem Sonnenschein, sondern in dichter Umschattung aufwuchs, ungewohnt männlicher Anstrengung und kräftiges Schweißes, gewohnt an eine weichliche, unmännliche Lebensweise, der aber durch erborgte Farben und Reize den Mangel der eigenen zu ersetzen sucht und alles Andere übt, was damit in Verbindung steht. Das liegt zu Tage und ist nicht werth, daß wir es weiter verfolgen, sondern auf etwas Anderes übergehen, indem wir es auf Eines, als die Hauptsache, zurückführen. Ein solcher Körper nämlich erregt im Kriege und bei andern wichtigen Gelegenheiten den Feinden Muth, dem Freunde und dem Liebhaber selbst Besorgniß. Davon also müssen wir, als von etwas offen zu Tage Liegendem, abbrechen.

Nach Diesem müssen wir darlegen, welchen Vortheil oder welchen Nachtheil hinsichtlich des Besitzes der Umgang mit dem Liebhaber und seine Bevormundung uns gewähren wird. Das wenigstens ist Jedem, vor Allen aber dem Liebhaber einleuchtend, daß er wol nichts mehr wünschen möchte, als der Geliebte habe die liebsten, freundlichsten und göttlichsten Besitzthümer eingebüßt. Denn daß dieser Vater und Mutter, Freunde und Verwandte verliere, möcht' er sich wohl gefallen lassen, da er diese als Störer und Tadler des für ihn genußreichsten Umganges mit demselben betrachtet. Hat derselbe aber Vermögen 240
an Gold oder irgend einer andern Habe, dann wird der Liebhaber meinen, derselbe sei nicht so leicht zu gewinnen oder, wenn er ihn gewann, nicht so fügsam. Nothwendig folgt aus diesem Allen, daß der Liebhaber, erlangte der Liebling Vermögen, es ihm misgönnt, büßt er es aber ein, sich darüber freut. Demnach dürfte wol ferner der Liebhaber wünschen, daß sein Liebling möglichst lange unverehelicht, kinderlos, ohne Dach und Fach bleibe, indem er was ihm Lust gewährt, möglichst lange zu genießen begehrt.

Es gibt manche andere Übel, aber den meisten verlieh ein 17
Gott eine Beimischung augenblickliches Ergötzens. So ist zum Beispiel der Schmeichler ein arges Ungethüm und sehr schädlich,

demungeachtet verband mit ihm die Natur ein gewiſſes, nicht unbehagliches Ergötzen. So könnte man wol auch eine Buhlerin etwas Schadenbringendes ſchelten, und viele andere derartige Geſchöpfe und Gewohnheiten, die für den gegenwärtigen Tag einen höchſt angenehmen Genuß gewähren. Für den Liebling aber iſt der Liebhaber nicht blos ſchadenbringend, ſondern mit ihm den Tag hinzubringen iſt zugleich das Allerunergötzlichſte. Denn daß ſich der Altersgenoſſe des Altersgenoſſen erfreue, beſagt ein altes Wort. Indem nämlich, denk' ich, der Jahre Gleichheit zu gleichen Vergnügungen ſie veranlaßt, erzeugt dieſe Ähnlichkeit Freundſchaft; demungeachtet führt ſelbſt der Umgang Solcher zur Überſättigung. Gewiß wird ferner der Zwang in jeder Sache für etwas Jedem Läſtiges erklärt; dieſen legt aber, von der Ungleichheit abgeſehen, vor Allen der Liebhaber dem Liebling auf. Denn indem er als der Ältere mit dem Jüngern umgeht, läßt er ihn weder bei Tage noch bei Nacht gern von ſich, ſondern fühlt ſich vom Nothdrang und dem Stachel der Leidenſchaft getrieben, die ihn fortreißt, ſtets Luſt ihm gewährend, wenn er den Geliebten ſieht, hört, betaſtet oder durch irgend einen Sinn mit ihm in Berührung kommt, ſodaß er mit Luſt unzertrennlich ſich ihm anſchmiegt. Welchen Troſt, welche Freuden kann er aber dem Geliebten gewähren, um zu verhüten, daß dieſer, ihm die gleiche Zeit geſellt, den höchſten Grad von Unluſt empfindet, indem er das ältere und nicht mehr jugendlich blühende Geſicht ſieht, an welchen Anblick das Andere ſich knüpfet, was nicht einmal zu hören, geſchweige denn nothgedrungen wirklich zu erdulden ergötzlich iſt; indem er ferner zu jeder Zeit und von Jedem mit argwöhniſcher Bewachung gehütet wird, unzeitiges und übertriebenes Lob zu hören bekömmt, ſowie nicht minder Tadel, der ſchon von dem Nüchternen unerträglich, wenn es aber zur Trunkenheit kömmt, nicht blos unerträglich, ſondern auch beſchimpfend iſt, indem er Ekel erregende und unverhüllt freche Ausdrücke ſich erlaubt?

18 Und ſo lange er liebt, iſt er nachtheilſchaffend und unergötzlich; ſchwand aber ſeine Liebe, dann wird er für die folgende Zeit unzuverläſſig, für die er Vieles und unter vielen
241 Eidſchwüren und Bitten zuſagte, um durch die zu hoffenden

Vortheile die damals mit schwer zu ertragenden Unannehmlichkeiten verknüpfte Verbindung nothdürftig aufrecht zu erhalten. Nun aber, da er seine Zusage erfüllen soll, ist er, indem er in seinem Innern zu einem andern Herrscher und Leiter, zur Einsicht und Besonnenheit, statt zur Liebe und dem Wahnsinn sich bekannte, ohne daß der Liebling es inne ward, zu einem Andern geworden. Dieser begehrt nun von ihm jetzt den Dank für das damals Gewährte, indem er an das Geleistete und Versprochene ihn erinnert, als ob er noch zu Demselben spräche. Jener aber wagt aus Scham weder es auszusprechen, daß eine Veränderung mit ihm vorging, noch ist er im Stande, die unter der vorigen unverständigen Herrschaft geleisteten Eidschwüre und Versprechungen zu erfüllen, da er bereits zur Einsicht und Besonnenheit gelangt ist, damit er nicht, ebenso verfahrend wie zuvor, wieder zu einem dem Vorigen Ähnlichen oder zu Demselben werde. So wird er zu einem Flüchtigen, und der frühere Liebhaber eilt, durch der Umstände Nöthigung seiner Liebe bar, indem die Scherbe anders fiel [17]), mit vertauschter Rolle zur Flucht gewendet, davon. Jener aber sieht sich genöthigt, unter Äußerungen des Unwillens und Verwünschungen ihm nachzueilen, indem er von vorn herein nicht erkannt hatte, daß er sonach dem einst Verliebten und nothwendig Unüberlegten sich nicht gefällig erweisen sollte, sondern weit eher dem Nichtverliebten und Verständigen, sonst werde er sich genöthigt sehen, sich hinzugeben dem Unzuverlässigen, Unumgänglichen, Misgünstigen, Unleidlichen, ihm Schaden Bringenden in Bezug auf Vermögen, Schaden in Bezug auf des Körpers Gedeihen, den größten Schaden aber in Bezug auf die Bildung des Geistes, ein Gut, schätzenswerther in Wahrheit, als es irgend eines für Götter oder Menschen gibt oder geben wird. Das, lieber Knabe, muß man also bedenken und die Freundschaft des Liebhabers kennen lernen, daß sie nicht aus Wohlwollen hervorgeht, sondern wie die Eßlust aus Liebe zur Sättigung.

So wie die Wölfe das Lamm, so lieben Verliebte den Knaben.

Da hast du es, lieber Phädros. Das Weitere dürftest du mich nicht vortragen hören, sondern du magst bereits den Schluß meiner Rede vernommen haben.

by Google

19 Ph. Und doch meint' ich, sie sei erst zur Hälfte und werde ebensoviel aufstellen über den Nichtliebenden, daß man diesem eher gefällig sein müsse, indem sie zeigte, wie vortheilhaft Das sei. Weshalb doch schließest du, lieber Sokrates?

Sokr. Bemerktest du nicht, du Trefflicher, daß ich schon in Hexametern und nicht mehr in Dithyramben [18]) spreche, und noch dazu als Tadler. Wollt' ich aber den Andern zu loben beginnen, was, denkst du, würd' ich dann schaffen? Weißt du wol, daß ich durch die Nymphen, denen du mich absichtlich preisgabst, in offenbare Verzückung gerathen würde? Ich sage daher mit Einem Worte, daß soviel wir dem Einen vorgerückt haben, ebensoviel des entgegengesetzten Guten mit dem Andern verbunden ist. Und was bedarf es einer langen Rede? Ist doch über Beide zur Genüge gesprochen. Und so mag denn meinem Vortrage widerfahren, was zu widerfahren ihm zukommt; ich aber will mich, indem ich dieses Flüßchen über-
242 schreite, davon machen, bevor ich noch zu etwas Größerm von dir gezwungen werde.

Ph. Noch nicht, lieber Sokrates, bis die Hitze vorüber ist. Oder siehst du nicht, daß fast schon der Mittag da ist und die sogenannte Glutzeit? Lieber wollen wir es abwarten, indem wir dabei von dem Besprochenen uns unterhalten und dann, sobald es kühl wird, gehen.

Sokr. Bist du doch wie besessen auf Reden, lieber Phädros, und wahrhaft bewundernswerth. Denn ich glaube, unter den während deines Lebens verfaßten Reden verdanke man Keinem die Entstehung so vieler, wie dir, entweder indem du selbst sie vortrugst, oder Andere auf irgend eine Weise dazu nöthigtest. Den Thebaner Simmias nehm' ich aus; vor den Andern aber hast du beiweitem den Vorzug. Auch jetzt scheinst du mir wieder zu einem Vortrage die Veranlassung gegeben zu haben.

Ph. Das ist mir keine unwillkommene Botschaft. Aber wie denn so und in welcher Weise?

20 Sokr. Als ich, mein Guter, im Begriff war, das Flüßchen zu überschreiten, gab sich mir mein Dämonion [19]) und das Zeichen kund, welches sich mir kundzugeben pflegt — dieses hält mich aber immer von Dem ab, was ich zu thun im Begriffe

bin — und es kam mir vor, als ob ich eine von hier ausgehende Stimme vernehme, die mir nicht von hinnen zu gehen verſtattet, bevor ich mich entſühnte, als habe ich irgend gegen die Gottheit mich vergangen. Nun bin ich zwar ein Seher, aber kein beſonders tüchtiger, ſondern wie die des Leſens nothdürftig Kundigen, nur eben zum eigenen Hausbedarf; deshalb ſeh' ich bereits mein Vergehen deutlich ein. Liegt doch gewiß, lieber Freund, ſelbſt in der Seele etwas Prophetiſches. Denn vorlängſt ſchon, als ich den Vortrag hielt, fühlt' ich eine gewiſſe Unruhe und hegte, wie Ibykos [20]) ſagt, die Beſorgniß, ob nicht frevelnd gegen die Götter den Ruhm ich verkaufe vor Menſchen. Nun aber bin ich meiner Schuld inne geworden.

Ph. Was meinſt du doch?

Sokr. Eine arge Rede, lieber Phädros, ja eine arge Rede, haſt du ſelber mitgebracht und mich vorzutragen genöthiget.

Ph. Wie denn ſo?

Sokr. Eine einfältige und in gewiſſer Beziehung gottloſe. Wie gäb' es aber eine ärgere?

Ph. Gewiß nicht, wenn Das ſo iſt, wie du ſagſt.

Sokr. Wie nun? Hältſt du den Eros nicht für den Sohn Aphrodite's und für einen Gott?

Ph. So ſagt man allerdings.

Sokr. Aber nicht Lyſias ſagt es, noch deine Rede, die du durch meinen verzauberten Mund vortrugſt. Iſt aber, wie er es doch wirklich iſt, Eros ein Gott oder etwas Göttliches, dann dürft' er nichts Böſes ſein; die beiden jetzt gehaltenen Reden aber ſprachen ſo von ihm, als ob er etwas der Art ſei; dadurch vergingen ſie ſich alſo an dem Eros. Außerdem iſt aber auch ihre Thorheit höchſt drollig, daß ſie ſich, ohne etwas Geſundes und Wahres vorzubringen, brüſten, als 243
bedeuten ſie etwas, wenn ſie, einige arme Menſchlein täuſchend, den Beifall dieſer erlangten. Ich, lieber Freund, muß daher nothwendig mich reinigen. Es gibt aber für Diejenigen, die gegen die Sagenüberlieferung fehlten, eine alte Reinigung, die Homeros nicht kannte [21]), wohl aber Steſichoros. Denn ſeines Augenlichtes wegen der Läſterung auf Helena beraubt, blieb der Grund ihm nicht verborgen, ſondern er erkannte ihn, als ein Liebling der Muſen und dichtete unverzüglich:

Wahrhaftiges kündet fürwahr nicht
Jene Rede, denn nimmer
Trug ein Schiff dich, nimmer erblickteſt du Troia.

Und nachdem er den ganzen ſogenannten Widerruf gedichtet hatte, bekam er ſogleich das Geſicht wieder. [22]) Ich will aber darin weiſer ſein als jene. Bevor mir nämlich, wegen der Läſterung auf Eros, Übles widerfährt, will ich verſuchen, entblößtes Hauptes und nicht, wie vorhin, aus Scham eingehüllt [23]), den Widerruf ihm zu leiſten.

Ph. Etwas Angenehmeres als Das könnteſt du mir nicht ſagen, lieber Sokrates.

21 Sokr. Du ſiehſt nämlich doch ein, mein guter Phädros, wie ſchamlos die beiden Reden geſprochen wurden, die vorige und die aus der Rolle vorgetragene. Denn hörte zufällig ein Ehrenmann mildes Sinnes uns, der einen anderen Knaben der Art liebte oder auch früher geliebt hätte, wie wir behaupten, daß die Liebhaber um Kleinigkeiten mächtigen Hader gegen ihre Lieblinge erhöben und gegen ſie misgünſtig und ihnen verderblich ſeien, wie meinſt du, daß er umhinkönne zu glauben, er vernehme unter dem Schiffsvolk aufgewachſene Menſchen, die nimmer Zeugen einer edlen Liebe waren, und daß er weit entfernt ſein werde, unſerm Tadel über den Eros beizuſtimmen.

Ph. Vielleicht, beim Zeus, lieber Sokrates.

Sokr. Aus Scheu vor dieſem Manne alſo und aus Furcht vor dem Eros ſelbſt wünſch' ich mit ſüß genießbarer Rede das von bitterm Seewaſſer durchdrungene Ohr gewiſſermaßen auszuſpülen. Ja auch dem Lyſias rath' ich, auf das ſchleunigſte eine Rede aufzuſetzen, man müſſe eher dem Liebhaber, als dem Nichtliebenden unter gleichen Verhältniſſen ſich gefällig erweiſen.

Ph. Ja, ſei überzeugt, Das wird ſo kommen. Denn wenn du das Lob des Liebhabers preiſeſt, ſo ſehe ich mich durchaus genöthiget, den Lyſias zu nöthigen, daß er ebenfalls über denſelben Gegenſtand eine Rede ſchreibe.

Sokr. Dem vertrau' ich, ſo lange du Derſelbe bleibſt, der du biſt.

Ph. So beginne getroſtes Muthes.

Sokr. Wo bleibt mir aber der Knabe, zu dem ich sprach?[24]) Damit er auch Das höre und nicht, ohne es gehört zu haben, zuvor den Nichtliebenden gefällig sei.

Ph. Der ist dir hier stets ganz nahe zur Seite, sobald du es wünschest.

Sokr. Denke dir es also so, schöner Knabe, daß die vo- 22
rige Rede von Phädros herrührte, des Pythokles Sohne, dem 241
Myrrhinusier, diejenige aber, die ich vorzutragen im Begriffe bin, vom Stesichoros, des Euphémos Sohne, dem Himeräer. Sie muß aber so anheben: Wahrhaftiges kündet fürwahr nicht jene Rede[25]), welche behauptet, man müsse, wenn ein Liebhaber da ist, eher dem Nichtliebenden gefällig sein, weil doch der Eine vom Wahnsinn ergriffen, der Andere besonnen sei. Denn wenn der Wahnsinn ohne weiteres ein Übel wäre, dann würde Das mit Recht behauptet; nun aber werden der Güter größte durch einen Wahnsinn uns zu Theil, der gewiß durch göttliche Huld uns verliehen wird. Denn die Seherin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodóna erzeigten im Wahnsinn Hellas viel Gutes, so im Besondern wie im Allgemeinen; in besonnenem Zustande aber wenig oder nichts. Und wenn wir anführen wollten, daß die Sibylle und Andere mit Hülfe der begeisterten Seherkunst Vieles, indem sie Vielen das Zukünftige voraussagt, in das rechte Geleis brachten, so würden wir wol, Jeglichem Bekanntes erwähnend, zu weitläufig werden. Der Beweis verdient aber gewiß angeführt zu werden, daß auch diejenigen Männer aus alter Zeit, welche die Benennungen bestimmten, den Wahnsinn für nichts Schimpfliches oder Schmachvolles hielten; denn sonst hätten sie nicht die herrlichste Kunst, durch welche das Zukünftige erkannt wird, gerade diese Benennung damit verknüpfend, die wahnsinnige genannt; sie gaben ihr aber diesen Namen in dem Glauben, daß sie, wenn sie als eine Göttergabe geübt wird, etwas Schönes sei. Die Jetztlebenden nannten sie Wahrsagen oder Wahrsinn, indem sie, für das Schöne unempfänglich, das M mit einem M vertauschten. Legten doch auch Jene dem auf Vögel und andere Vorzeichen sich gründendem Nachforschen nach dem Zukünftigen verständiger Männer, die durch Nachdenken den menschlichen Vermuthungen Einsicht und Kunde verliehen,

den Namen der Dionoïſtik bei, welches die Jetztlebenden, mit dem langen O ſich breitmachend, nur Diouiſtik nennen. [26]) In dem Grade nun, in welchem die Wahrſagekunſt vor der Vögeldeuterei, die eine Benennung und die eine Ausübung vor der andern den Vorzug hat, in demſelben Grade erklären die Alten den Wahnſinn für etwas Schöneres als die Beſonnenheit, indem der eine von der Gottheit, die andere von den Menſchen ausgeht. Es fand aber doch gewiß der Wahnſinn, in den dazu geeigneten Menſchen erzeugt und wahrſagend, die Befreiung von den größten Krankheiten und Drangſalen, die vermöge eines alten Strafgerichtes an gewiſſen Geſchlechtern hafteten, indem er zum Anflehen der Götter und ihrem Dienſte ſeine Zuflucht nahm, wodurch er zu Reinigungen und Weihen gelangte den ſeiner Theilhaftigen für die Gegenwart und für die Zukunft ſicher ſtellte, und für den auf die rechte Art Wahnſinnigen und Verzückten Erlöſung von den ihn bedrängenden Leiden erfand.

245 Die dritte Gattung, das von den Muſen Ergriffenſein und ihr Wahnſinn, belehrt, wenn er eine empfängliche und reine Seele ergreift, anregt, zu Liedern und andern Gedichten begeiſtert, tauſend Heldenthaten alter Zeiten verherrlicht, die Spätergeborenen. Wer aber ohne Wahnſinn zu den Pforten der Poeſie gelangt, überzeugt, daß er durch Kunſt zu einem tüchtigen Dichter ſich bilden werde, der bleibt ſelbſt unvollkommen und die Dichtweiſe des Beſonnenen verſchwand vor der des Wahnſinnigen.

23 Solche und noch mehr ſchöne Wirkungen eines von dem Göttern ſtammenden Wahnſinns kann ich dir anführen, ſodaß wir Das nicht zu fürchten brauchen und eine ängſtliche Warnung uns nicht beunruhigen darf, dem leidenſchaftlich erregten Freunde den beſonnenen vorzuziehen; ſondern jener trage den Siegespreis davon, wenn er neben dem Erwähnten auch Das nachweiſt, daß nicht des Vortheils halber die Liebe von den Göttern dem Liebenden und dem Geliebten geſendet wird. Wir aber müſſen im Gegentheil darthun, daß dieſe Gattung des Wahnſinns von den Göttern zum größten Heile verliehen wird. Doch dieſer Beweis wird den Streitſüchtigen unzuverläſſig, den Weiſen aber zuverläſſig erſcheinen. Zuerſt müſſen wir das Richtige über die göttliche und menſchliche Natur der

Seele durch Beobachtung ihrer Zustände und ihres Thuns erkennen. Unsere Beweisführung beginnt aber so:

Jede Seele ist unsterblich; denn das Stetsbewegte ist un- 24
sterblich; was aber Anderes in Bewegung setzt und von einem Andern in Bewegung gesetzt wird, Das erfährt, indem es einen Stillstand der Bewegung erfährt, einen Stillstand des Lebens. Nur das sich selbst Bewegende, indem es von sich selbst nicht scheidet, hört nimmer auf sich zu bewegen, und dies wird auch für das Andere, was sich bewegt, Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist etwas Nichtgewordenes. Denn nothwendig muß, was da wird, vom Anfang aus werden, er selber aber von nichts aus, denn wenn der Anfang von etwas aus würde, würd' es kein Anfang sein. Da er aber ein Nichtgewordenes ist, muß er nothwendig auch ein Unvergängliches sein; denn fürwahr ginge der Anfang unter, dann wird er weder durch etwas Anderes, noch etwas Anderes durch ihn werden, da ja Alles vom Anfang aus werden muß. So ist also das sich selbst Bewegende der Anfang der Bewegung; dieses selbst aber kann weder untergehen, noch werden, sonst müßte der ganze Himmel und alles Werden zusammenfallen und still stehen, und nimmer wieder durch etwas in Bewegung gesetzt werden können. Da nun das durch sich selbst sich Bewegende als unsterblich nachgewiesen ist, so wird Jemand, der eben das für das Wesen und Verhältniß der Seele erklärt, sich dieser Erklärung nicht zu schämen haben. Denn jeder Körper, dem die Bewegung von außen kömmt, ist unbeseelt, beseelt aber der, dem sie von innen durch ihn selbst kömmt, indem Das die Natur der Seele ist. Wenn aber Das sich so verhält, daß das selbst sich Bewegende nichts Anderes ist als die Seele, so dürfte wol die Seele nothwendig ein Nichtgewordenes und Unsterb- 246
liches sein. Über die Unsterblichkeit selbst ist das ausreichend.

Den Begriff derselben aber müssen wir in folgender Weise 25
darstellen; zu sagen, wie sie beschaffen ist, bedarf jedes Falls und durchaus einer göttlichen und ausführlichen Darstellung, einer menschlichen und minder umfassenden aber, womit sie zu vergleichen ist. Demnach wollen wir in dieser Weise es darstellen. Sie werde der von Natur vereinten Thätigkeit eines beschwingten Gespannes und Wagenlenkers verglichen. Nun sind

die Roſſe und Wagenlenker der Götter ſelbſt wackere und wackeres Urſprungs, bei den Übrigen aber gemiſcht. Und erſtens lenkt das uns Beherrſchende ein Zwiegeſpann, ferner iſt das eine ſeiner Roſſe ſchön und wacker und ſolches Urſprungs, das andere aber entgegengeſetztes und von jenem das Gegentheil. Schwierig und ungefüg iſt alſo bei uns das Wagenlenken.

Inwiefern etwas ein lebendes Weſen genannt wurde, ein ſterbliches oder unſterbliches, das müſſen wir zu erläutern verſuchen. Jede Seele trägt für alles Unbeſeelte Sorge, ſie umkreiſt den ganzen Himmel, bald unter dieſer, bald unter jener Geſtalt. Iſt ſie nun vollkommen und beſchwingt, dann ſchwingt ſie ſich zur Höhe und waltet über die ganze Welt; die ihrer Schwingen beraubte wird fortgeführt, bis ſie etwas Feſtes erfaßt, wo ſie ihren Wohnſitz nimmt, und mit einem irdiſchen Leibe bekleidet, welcher eben durch ihre Kraft ſich ſelbſt zu bewegen ſcheint. Das Geſammte aber, Leib und Seele vereint, wird ein lebendes Weſen genannt, und erhielt den Beinamen des ſterblichen; unſterblich aber nennen wir die Gottheit, nicht aus irgend einem beſtimmt gedachten Grunde, ſondern ſtellen ſie uns vor, ohne ſie geſehen oder erkannt zu haben, ein unſterbliches, lebendes Weſen, das ſowol eine Seele als auch einen Leib hat, beide von Natur auf ewige Zeiten verbunden. Aber möge Das doch ſo ſich verhalten und ausgeſprochen werden, wie es dem Gotte gefällt; doch die Urſache des Verluſtes der Schwingen, weshalb ſie der Seele entfallen, wollen wir zu erfaſſen ſuchen. Sie iſt aber folgender Art.

26 Die Schwinge beſitzt von Natur das Vermögen, das Schwere aufwärts, zu der Höhe zu führen, wo das Geſchlecht der Götter ſeinen Wohnſitz hat. Unter allem zum Leibe Gehörigen iſt ſie am meiſten wol des Göttlichen theilhaftig. Das Göttliche aber iſt ſchön, weiſe, gut und Alles was dieſem ähnlich iſt. Durch dieſe Weſenheiten wird die Beſchwingung vorzüglich genährt und gekräftigt. Durch das Häßliche und das Böſe und das jenen Entgegengeſetzte ſchwindet ſie dahin und geht unter. Voraus zieht nun im Himmel der große Führer Zeus auf beſchwingtem Wagen, der Alles ordnet und beſchicket; ihm aber folgt in eilf Haufen geordnet der Götter und Dämonen Heer.

Denn Heſtia bleibt von allen Göttern allein daheim zurück; von 247
den übrigen aber machen diejenigen Götter, welche der Zahl
der Zwölf zugeordnet ſind, jeder an der ihm angewieſenen Stelle,
die Führer. Nun gibt es gar manches beſeligende Schauſpiel,
gar manche den Himmel durchſchneidende Bahn, auf welcher
der Götter ſeliges Geſchlecht einherzieht, indem jeder von ihnen
ſein Geſchäft betreibt. Dieſem folgt jedesmal, wer dazu Luſt
und Kräfte hat; denn Misgunſt weilt außerhalb des Reigens
der Götter. Wenn ſie aber zum Mahle und Gelage ziehen
wollen, da fahren ſie aufwärts nach dem höchſten Himmels-
gewölbe. Die Wagen der Götter nun fahren, wohlgezügelt
und im Gleichgewicht, leicht dahin, die andern aber mit Mühe.
Denn das mit dem Schlechten behaftete Roß ſtört dem Wagen-
lenker, der ein nicht wohlgezogenes hat, das Gleichgewicht, nach
der Erde hinſtrebend und eine Überwucht bewirkend. Hier hat
nun die Seele die größten Mühſale und Kämpfe zu beſtehen.
Denn die Seelen, welche unſterbliche heißen, ziehen, wenn ſie
zur Höhe gelangten, hinaus und machen auf dem Rücken des
Himmels Halt, und ſo führt ſie der Umſchwung mit herum;
ſie aber ſchauen das außerhalb des Himmels Befindliche.

Den überhimmliſchen Raum aber beſang weder je ein Dich- 27
ter auf Erden, noch wird ihn einer würdig beſingen. Er iſt
aber ſo beſchaffen. Denn wir müſſen es wagen, das Wahre
zu verkünden, da wir noch dazu von der Wahrheit ſprechen.
Das farbloſe, geſtaltloſe, untaſtbare, wirklich ſeiende Sein näm-
lich iſt nur zu ſchauen, wenn Vernunft die Seele leitet; um
welches das der Erkenntniß der Wahrheit Angehörige ſolche
Stelle einnimmt. Da nun die Denkkraft, als der Gottheit
und jeder für das Rechte empfänglichen Seele angehörig, in
der Vernunft und dem lautern Wiſſen ihre Nahrung findet,
genügt es der Seele von Zeit zu Zeit das Seiende zu ſchauen, und
die Betrachtung des Wahren ſchafft ihr Behagen und Gedeihen,
bis ſie der kreiſende Umſchwung zur ſelben Stelle zurückführt.
In dieſem Kreislaufe ſchauet ſie die Gerechtigkeit an ſich, ſie
ſchauet die Beſonnenheit und ſchauet die Erkenntniß, nicht die
mit einem Werden verbundene, noch die, welche eine irgend ver-
ſchiedene iſt, auf ein Verſchiedenes gerichtet von Dem, was wir
jetzt ſeiend nennen, ſondern die auf das wirklich ſeiende Sein

gerichtete Erkenntniß; und nachdem ſie ſo auch im Übrigen das wirklich Seiende geſchaut und ſich daran erlabt, kehrt ſie zur Heimat, indem ſie ſich wieder in das diesſeitige Himmelsgewölbe verſenkt. Nachdem ſie aber heimgekehrt, ſtellt der Wagenlenker die Roſſe an die Krippe und wirft ihnen Ambroſia vor und tränkt ſie dazu mit Nektar.

28 Und das iſt das Leben der Götter. Von den übrigen See-
248 len aber erhob die eine, welche der Gottheit am beſten nachfolgte und ſie abſpiegelte, das Haupt des Wagenlenkers zu dem äußern Raume und wurde bei dem Umſchwunge mit herumgeführt, beunruhigt jedoch von den Roſſen und kaum das Seiende erſchauend; die andere aber ließ ihn bald ſich erheben, bald niedertauchen, und erſchaute beim Widerſtreben der Roſſe Manches, Anderes dagegen nicht. Die andern Seelen jedoch folgen, indem ſie alle nach oben ſich ſehnen, werden aber, ohne, deß unvermögend, aufzutauchen, mit herumgeführt, ſich ſtoßend und übereinander herfallend, indem die eine der andern zuvorzueilen ſtrebt. So entſteht Getümmel, Wettſtreit und das größte Schweißvergießen. Hier erlahmen viele durch der Wagenlenker Schuld, vielen wird auch manche Schwinge geknickt, alle aber ziehen, ohne zum Anſchauen des Seienden zu gelangen, ab, und begnügen ſich nach ihrem Abzuge mit der Nahrung des Vermeinten. Weshalb aber dieſer große Eifer, zu ſchauen, wo das Gefilde der Wahrheit iſt, ſtattfindet, Das iſt eben die angemeſſene Weide, welche die dortige Wieſe dem beſten Theile der Seele beut; dadurch wird die natürliche Kraft der Schwinge, die Seele zu erheben, genährt, und das iſt das Geſetz der Adraſteia, daß die Seele, welche als Nachfolgerin der Gottheit etwas des Wahren erſchaute, bis zu einer neuen Umkreiſung unverletzt und, wenn ſie das fortwährend zu erlangen vermag, für immer wohlbehalten bleibe; erſchaute ſie es aber, nachzufolgen unvermögend, nicht, und wurde ſie, durch irgend einen Unfall von Vergeſſenheit und Schlechtigkeit befallen, herabgezogen, und fiel ſo herabgezogen und ihrer Schwingen beraubt zur Erde, dann gilt das Geſetz, dieſe bei der erſten Geburt nicht in einen thieriſchen Körper zu verpflanzen, ſondern diejenige, die das Meiſte erſchaute, zur Erzeugung eines Mannes zu beſtimmen, der die Weisheit liebgewinnen ſolle, oder eines

für das Schöne Empfänglichen, eines Muſenlieblings, eines von Liebe Erglühten; die zweites Ranges zu der eines geſetzmäßigen oder eines kriegs- und herrſchkundigen Königs; die drittes zu der eines Staatsmannes, Haushalters oder Erwerbſamen; die viertes zu der eines keine Anſtrengung ſcheuenden Ringmeiſters, oder eines zu Heilung des Körpers Beſtimmten; die fünftes Ranges beſtimmte das Geſetz zur Lebensweiſe eines Sehers oder Eingeweihten; für die ſechſtes wird ſich ein Dichter- oder einer andern Art der Nachbildung geweihtes Leben eignen, für die ſiebentes das landmänniſche oder werkmeiſterliche, für die achtes das ſophiſtiſche oder nach Volksgunſt ringende, für die neuntes Ranges das des Gewaltherrſchers. Wer in allen dieſen Lagen fortwährend ſeine Pflicht erfüllt, dem wird ein beſſeres Loos zu Theil, wer ſie aber verletzt, ein ſchlechteres.

Denn dahin, von wannen eine Seele ausging, gelangt ſie 29
vor zehntauſend Jahren nicht wieder; denn vor dieſem Zeit- 249
raume erlangt ſie keine Schwingen, die (Seelen) der redlich der Weisheit Nachſtrebenden oder im Sinne der Weisheit der Knabenliebe Huldigenden [27]) ausgenommen; dieſe ziehen bei der dritten, tauſendjährigen Umkreiſung, wenn ſie dreimal hintereinander dieſelbe Lebensweiſe ſich erkoren, dadurch mit Schwingen verſehen, im dreitauſendſten Jahre davon. Über die übrigen aber wird, nachdem ſie ihr erſtes Leben vollendeten, Gericht gehalten. Von den Gerichteten aber kommen die Einen, um Strafe zu leiden, in die Straforte unter der Erde; die Andern aber führen, durch den Richterſpruch zu irgend einer Stelle des Himmels erhoben, ein Leben dem angemeſſen, welches ſie in Menſchengeſtalt führten. Im tauſendſten Jahre kommen beide zum Loosziehen und zur Wahl ihres zweiten Lebens, und jede wählt das, welches ihr gefällt. Da gelangt auch die menſchliche Seele zum Leben eines Thieres, und von dem eines Thieres, welches einſt ein Menſch war, wieder zum Menſchen. Denn nie wird die Seele, welche die Wahrheit nimmer erſchaute, zu dieſer Geſtalt gelangen. Der Menſch muß ja vermöge deſſen, was man Vernunftbegriff nennt, welcher, aus vielen Wahrnehmungen hervorgehend, durch Nachdenken in Eines zuſammengefaßt wird, zur Erkenntniß gelangen. Das iſt die Rückerinnerung Jenes, was einſt unſere Seele ſah, als ſie mit der Gottheit zog und

auf Das, was sie jetzt Sein nennen, herabblickte und zu dem wahrhaft Seienden sich erhob. Darum beschwingt sich mit Recht auch blos der Geist des Philosophen, weil er mit seiner Erinnerung, soweit er es vermag, an Demjenigen haftet, wobei verweilend der Gott göttlich ist. Indem aber der Mensch von derartigen Erinnerungen den richtigen Gebrauch macht, wird er allein, der vollkommenen Weihungen in vollkommener Weise theilhaftig, zu einem wahrhaft Vollkommenen. Indem er nun von den menschlichen Bestrebungen absteht und dem Göttlichen sich zuwendet, wird er von der großen Menge, als ob er verrückt sei, zurechtgewiesen, und diese bemerkt es nicht, daß er von der Gottheit erfüllt sei.

Demnach läuft unsere ganze Rede, die hier zur vierten Gattung des Wahnsinns [28]) gelangte, durch welche Jemand, wenn er, die irdische Schönheit erblickend und, an die wahrhafte erinnert, Schwingen bekömmt und damit versehen aufzufliegen begehrt, das aber nicht vermögend, nach Art eines Vogels nach oben die Blicke richtend, das hienieden Befindliche vernachlässigt, der Beschuldigung eines wahnsinnartigen Zustandes unterliegt, — unsere ganze Rede läuft darauf hinaus, daß diese Art der Begeisterung von allen die beste und die der besten Quelle entspringende für den davon Ergriffenen und den sie Theilenden wird, sodaß man Den, der, mit diesem Wahnsinn behaftet, das Schöne liebt, einen Liebhaber nennt. Denn jede Seele des Menschen hat, wie gesagt, ihrer Natur nach das Seiende geschaut, sonst hätte sie nicht diese Gestalt eines Lebendigen angenommen; nachher aber an Jenes sich zu erinnern, ist nicht für jede Seele leicht, weder für diejenigen, welche damals das dort Befindliche nur auf kurze Zeit schaueten, noch für die, welche, als sie hierher geriethen, Unglück hatten und, indem sie durch mancherlei Umgang dem Ungerechten sich zuwendeten, die Erinnerung an das Heilige, was sie dort erschaueten, verloren. Und nur wenige bleiben traun übrig, denen das Gedächtniß in ausreichender Weise zu Gebote steht. Wenn diese nun ein Abbild von dem dort Befindlichen erblicken, gerathen sie in Erstaunen und außer sich, welches eine Empfindung Solcher ist, die etwas nicht erkennen, weil sie dasselbe nicht vollkommen wahrnehmen. Nun

haben aber die irdiſchen Abbilder der Gerechtigkeit und der Beſonnenheit und Deſſen, was ſonſt Werth für die Seele hat, keinen Glanz, ſondern vermittels trüber Werkzeuge erſchauen mit Mühe nur wenige, ſolchen Bildern nachgehend, die Gattung des Nachgebildeten. Die Schönheit aber bot damals einen glänzenden Anblick, als im hochbeglückten Reigen ein beſeligendes Geſicht und Schauſpiel uns (Philoſophen), indem wir dem Zeus, Andern, indem ſie einem andern Gotte nachzogen, zu Theil ward, und die Weihe erhielten, die wir mit Recht die ſeligſte nennen und die wir begingen, ſelber makellos und von den in ſpätern Zeiten uns bevorſtehenden Übeln frei, und makelloſe, ungemiſchte, unveränderliche und beglückende Erſcheinungen als Myſten und Epopten [32]) im reinen Lichte erſchaueten, rein und unbeſudelt von Dem, was wir jetzt, in einem Kerker, wie die Auſter, uns befindend, unter dem Namen des Körpers mit uns herumtragen.

Das alſo der Erinnerung zu Liebe, deretwegen es aus 31
Sehnſucht nach dem Damals jetzt ausführlicher beſprochen ward. Was nun die Schönheit anbetrifft, ſo ſtrahlte ſie, wie wir ſagten, als ein unter jenen Seiendes; als wir aber hierher kamen, erfaßten wir die am lichteſten ſtrahlende durch den lichteſten unſerer Sinne. Denn das Geſicht erſcheint uns als die ſchärfſte der ſinnlichen Wahrnehmungen, durch welche der Gedanke (das Denkende) nicht erſchauet wird; denn er würde wol heftige Liebesgefühle erregen, wenn er ein ähnliches, lichtes, dem Geſicht ſich darbietendes Abbild gewährte, wie das Übrige der Liebe würdige. Nun aber fiel nur der Schönheit dieſes Loos, ſodaß ſie das am meiſten in die Augen Fallende, das Liebeerregendſte iſt. Der nun nicht vor kurzem erſt Eingeweihte [30a]) oder der Verderbte erhebt ſich nicht ſogleich von hier nach dort zur Schönheit an ſich, wenn er ſchauet, was hier ihren Namen führt; ſodaß er nicht bei ihrem Anblick Verehrung fühlt, ſondern, der Wolluſt ſich hingebend, nach Art der vierfüßigen Thiere ſich zu begatten und fortzupflanzen trachtet, und 251
indem er frevles Muthes ſich ihr naht, durch Furcht und Scham ſich nicht abhalten läßt, der Natur zuwider der Wolluſt nachzuſtreben. Der vor kurzem Eingeweihte, der viel des Dortigen ſchauete, fühlt ſich, wenn er ein gottähnliches Geſicht

oder eine die Schönheit treu nachahmende Körpergeſtalt erblickte, zuerſt durchſchauert und es wandelt etwas von der damaligen Furcht ihn an; dann verehrt er es, ſeine Blicke darauf richtend, wie einen Gott, und würde, müßte er nicht den Ruf zu heftiges Wahnſinns befahren, ſeinem Lieblinge wie einem Götterbilde und Gotte opfern. Wenn er ihn erblickte, dann bemächtigt ſich ſeiner, wie nach jenem Schaudern, eine Umwandlung und Schweiß und eine ungewohnte Erwärmung. Denn er fühlt ſich, indem er den Ausfluß der Schönheit durch die Augen in ſich aufnahm, erwärmt, wodurch der Schwinge Keim angefeuchtet wird. Durch die Erwärmung aber wurde die Umgebung des Hervorkeimenden erweicht, welche ſeit lange, durch ihre Starrheit geſchloſſen, das Aufkeimen verhinderte. Beim Zufluß der Nahrung aber ſchwillt der Schwinge Kiel an und ſtrebt von der Wurzel aus über die ganze Seele ſich zu verbreiten; denn einſtens war ſie ganz beſchwingt.

32 Nun ſiedet ſie dabei durch und durch und brodelt auf, und die Empfindung, welche die Zahnenden an den Zähnen haben, wenn dieſe eben ſich erzeugen, ein Jucken und Leiden des Zahnfleiſches, dieſelbe Empfindung hat die Seele, wenn das Erzeugen der Schwingen beginnt; ſie ſiedet auf, leidet und fühlt, indem ihr die Schwingen wachſen, einen Kitzel. Wenn ſie nun auf die Schönheit des Knaben hinblickend, die Theilchen, die von dort ausſtrömten und ſich losmachten — weshalb man es ein Schmachten [30b]) nennt —, in ſich aufnimmt und angefeuchtet und erwärmt wird, dann fühlt ſie Linderung des Schmerzes und Freude; ſieht ſie ſich aber getrennt und trocknet ein, dann trocknen die Oeffnungen der Durchgänge, aus welchen die Schwinge hervordringt, mit ein, ſchließen ſich und hindern der Schwinge Aufkeimen. Dieſes aber zugleich mit dem Schmachten eingeſchloſſen, zuckt wie die ſchlagenden Adern und ſticht auf jede ſich ihr darbietende Oeffnung los, ſodaß die rings durchſtochene Seele auftobt und Schmerzen empfindet. Freude fühlt ſie aber, indem ſie die Erinnerung an das Schöne bewahrt. Die Miſchung beider Empfindungen ängſtigt ſie nun durch das Seltſame des Gefühls, ſchafft ihr Unruhe und Zerrüttung, und in dieſem Zuſtande der Raſerei kann ſie weder zu Nacht ſchlafen, noch bei Tage an derſelben

Stelle weilen, sondern eilt sehnsüchtig dahin, wo sie den die Schönheit Besitzenden zu erblicken hofft. Durch diesen Anblick aber und durch das zu sich Hinleiten des Ersehnten weicht sie das früher Hemmende auf, kommt zum Wiederaufathmen, die Stiche und Schmerzen hören auf, und sie erfreut sich für den Augenblick dieses süßesten aller Genüsse. Daher weicht sie auch 252
freiwillig nicht von ihm, das Schöne gilt ihr mehr als irgend Jemand, ja sie vergißt über ihm Alles, Mutter, Geschwister, Genossen, beachtet nicht den aus Fahrlässigkeit untergehenden Wohlstand, und ist, mit Geringachtung des von Sitte und Anstand Gebotenen, dessen sie sonst sich berühmte, bereit, ihm Sklavendienste zu leisten und sich dem Gegenstande ihrer Sehnsucht so nahe zu betten, als Jemand es ihr gestattet; denn außer der Verehrung, die sie dem die Schönheit Besitzenden zollt, hat sie in ihm den Arzt für die größten Leiden gefunden. Diese Leidenschaft nun, du schöner Knabe, an den meine Rede gerichtet ist[31a]), nennen die Menschen Liebe (ἔρως); der Name aber, mit welchem die Götter sie bezeichnen, wird dir natürlich deiner Jugend wegen lächerlich vorkommen. Es führen nämlich, denk' ich, einige Homeriden ein paar Verse aus den geheimen Gesängen auf den Eros an, deren einer etwas muthwillig und eben nicht wohllautend ist. Diese preisen ihn aber in folgender Weise:

Eros heißt der geflügelte Gott der sterblichen Menschen,
Aber den Göttern Pterôs, weil Alles der Schwingen Gewalt weicht.[31b])

Das mag man nun glauben, oder auch nicht, dennoch spricht aber eben Das den Zustand der Liebenden und dessen Grund aus.

Der Ergriffene aus dem Gefolge des Zeus vermag einen 33
heftigen Andrang des Flügelgepriesenen zu bestehen; wenn aber die Verehrer des Ares und die mit ihm umherzogen vom Eros besiegt werden, und von dem Geliebten irgend eine Unbill erfahren zu haben glauben, dann sind sie blutdürstig und bereit sich selbst und ihren Liebling hinzuopfern. Und so in Bezug auf jeglichen Gott; jeder lebt indem er Denjenigen, dessen Reigengenosse er war, ehrt und ihn, soviel er es ver-

mag, nachahmt, so lang er noch unverdorben ist, und sein Dasein nach der ersten Geburt hienieden erfüllt; und in dieser Weise geht er mit den Geliebten und Andern um und verkehrt mit ihnen. Nach der Sinnesart wählt also Jeder den Gegenstand seiner Liebe unter den Schönen, und diesen, einen Gott in seinen Augen, gestaltet er sich wie ein Götterbild und schmückt ihn aus, um ihn in Ehren zu halten und zu feiern. Die Verehrer des Zeus also suchen in ihrem Geliebten einen der Seele nach dem Zeus Ähnlichen. Sie forschen demnach, ob er seiner Natur nach zum Weisheitsfreunde und Führer sich eignet, und gewannen sie ihn, nachdem sie ihn auffanden, lieb, lassen sie nichts unversucht, zu einem Solchen ihn zu bilden. Wenn sie daher selbst vorher eine solche Lebensbahn nicht betraten, versuchen sie es nun, suchen ihre Kenntnisse woher sie können zu bereichern und schlagen selbst diesen Weg ein. In-
253 dem sie nun in sich selbst die Natur ihres Gottes aufzuspüren suchen, gewinnen sie dabei, weil sie sich genöthigt sehen unverwandt ihre Blicke auf den Gott zu richten, und wie sie in der Erinnerung sich ihm nahen, nehmen sie begeistert seine Sitten und Lebensweise an, insofern einem Menschen das Wesen eines Gottes zu theilen möglich ist; und da sie den Grund davon in dem Geliebten suchen, gewinnen sie ihn noch lieber. Und wenn Zeus die Quelle ist, aus der sie, wie die Bakchantinnen, schöpfen [32]), gießen sie Das über die Seele des Geliebten aus und machen ihn ihrem Gotte möglichst ähnlich. Diejenigen dagegen, die der Here nachfolgten, suchen einen zum Könige Geeigneten und verfahren, fanden sie ihn, gegen denselben in Allem in derselben Weise. So machen sich die Verehrer des Apollon und jedes der Götter auf und suchen ihren Knaben, daß er nach ihrem Gotte geartet sei und haben sie ihn gewonnen, ahmen sie selbst, soweit jedes Kräfte reichen, jenen nach und führen ihren Liebling durch Überredung und Zurechtweisung der Beschäftigung und dem Vorbilde jenes zu, indem sie nicht mit Misgunst oder unedler Feindseligkeit gegen ihre Lieblinge verfahren, sondern das thun, bemüht ihn durchaus in Allem sich selbst und dem Gotte, den sie in Ehren halten, möglichst ähnlich zu machen; so wird eine schöne nnd beglückende Sorgfalt

den wahrhaft Liebenden, und, wenn sie das erreichen, was ihre Sorgfalt erstrebt, eine Weihe, wie ich sie meine, durch den in Liebe rasenden Freund dem Geliebten, wenn er gewonnen wird, zu Theil. Gewonnen wird aber der Erkorene auf folgende Weise.

Wie ich, beim Beginn dieses Wunderberichts, jede Seele in 34
drei Theile zerfallen ließ und zweien die Gestalt von Rossen, dem dritten die eines Wagenlenkers lieh, so werde auch jetzt das von uns beibehalten; das eine der Rosse, nehmen wir an, ist gut, das andere nicht. Worin aber die Tugend des guten und die Schlechtigkeit des schlechten bestehe, gaben wir nicht genau an, und das müssen wir jetzt berichten. Das eine, welches die bessere Stelle einnimmt, ist von gerader Stellung und wohlgebaut, der Nacken hoch, die Nase gebogen, weiß von Farbe, schwarzäugig, mit Scheu und Besonnenheit ehrbegierig, der richtigen Meinung zugethan; von keinem Schlage getroffen wird es nur durch Wort und Wink gelenkt; dagegen ist das andere schief, ungeschlacht, auf das Gerathewohl dem Umschwunge folgend, starres Nackens, kurzes Halses, platter Nase, schwarzer Farbe, graues blutunterlaufenes Auges, dem Muthwillen und Frevel geneigt, an den Ohren struppicht, schwerhörig, kaum durch Geißel und Stachelstab lenkbar.

Wenn nun der Wagenlenker, indem er das Liebreizende er- 35
blickt, durch dessen Wahrnehmung seine ganze Seele erhitzt und
vom Kitzel und den Stacheln der Sehnsucht durchdrungen wird, 254
zügelt das dem Wagenlenker folgsame Roß, wie immer so auch jetzt von Scheu gebändigt, sich selbst, um nicht auf den Geliebten loszuspringen; das andere aber achtet nicht mehr auf des Wagenlenkers Stachelstab und Geißel und stürzt sich keck und mit Gewalt darauf los und nöthiget den Genossen und den Wagenlenker, denen es viel zu schaffen macht, sich zu dem Liebling hinzuwenden und gegen ihn die Liebesgunst zu erwähnen; die beiden widerstreben anfangs unwillig, als sähen sie zu Argem und Gesetzwidrigem sich hingedrängt; endlich aber, da der Noth kein Ende ist, lassen sie sich nun fortführen, indem sie nachgeben und das Verlangte thun zu wollen verheißen. Und sie kommen zu ihm und erschauen des Lieblings strahlende Ge-

ſtalt. Durch dieſen Anblick wird die Erinnerung des Wagenlenkers dem Weſen der Schönheit zugeführt und er erblickt ſie wieder auf heiligem Fußgeſtell neben der Beſonnenheit ſtehend. Solches erblickend ſinkt er ſcheu und ehrfurchtsvoll zurück und ſieht ſich zugleich genöthiget die Zügel mit ſolcher Heftigkeit zurückzuziehen, daß beide Roſſe auf die Hüften niederkauern, gutwillig das eine, weil es nicht widerſtrebt, das unbändige aber mit großem Widerwillen. Nachdem Beide ſich weiter entfernt, netzt das eine mit Schweiß, den Scham und Staunen ihm auspreßt, die Seele, das andere aber, nachdem es kaum, nachdem der Schmerz, den das Gebiß und der Fall ihm verurſachte vorüber iſt, wieder aufathmete, ſchilt zürnend und macht ſeinem Genoſſen und dem Wagenlenker Vorwürfe, daß ſie zaghaft und unmännlich ihre Stelle und ihre Zuſage aufgaben, und gibt ihnen, bemüht ſie wider ihren Willen zu nöthigen, ſich wieder zu nähern, kaum auf ihre Bitte um nochmaligen Aufſchub nach. Iſt aber die unter ihnen ausgemachte Zeit erſchienen, dann nöthigt es ſie, an die vorgeblich vergeſſene ſie erinnernd, Gewalt übend, aufwiehernd, ſie fortzerrend, ſich von neuem mit denſelben Anträgen an den Liebling zu wenden. Und nachdem ſie ſich nahe kamen, beugt es ſich vorwärts, ſtreckt den Schweif aus, beißt in das Gebiß und zieht ſie ſchamlos fort. Der Wagenlenker aber, dem noch in höherm Grade Daſſelbe widerfährt, indem er gleichſam ſogleich beim Auslauf zurückfällt, zieht mit noch heftigerer Gewalt das zwiſchen den Zähnen des unbändigen Roſſes befindliche Gebiß zurück, läßt deſſen Läſterzunge und Kinnbacken bluten, drückt ihm die Schenkel und Hüften zur Erde und gibt es ſo den Schmerzen Preis. Gab nun das böſe Thier, nachdem es zu wiederholten Malen Daſſelbe erfuhr, ſeine Unbändigkeit auf, dann gehorcht es, bereits gedemüthigt, des Wagenlenkers Fürſorge und möchte, erblickt es den Schönen, vor Furcht vergehen. So daß dann bereits die Folge davon iſt, daß des Liebhabers Seele dem Liebling vor Scheu und Furcht erfüllt nachſtrebt.

Da ihm nun wie einem Gottähnlichen alle Huldigung von dem Liebenden zu Theil wird, der nicht blos den Schein annimmt, als fühl' er dieſe Leidenſchaft, ſondern ſie wirklich fühlt,

und da er ſelbſt ſeiner Natur nach dem ihm Huldigenden befreundet iſt, ſo bringt ihn, ob er auch in früherer Zeit von ſeinen Genoſſen und einigen Andern, die den näheren Umgang mit dem Liebenden für ſchimpflich erklärten, gegen jenen eingenommen, deshalb den Liebenden zurückwies, im Laufe der Zeit ſeine Jugend und der Natur Gebot dahin, ſeinen Umgang ſich gefallen zu laſſen; denn nimmer iſt es des Schickſals Wille, daß der Schlechte dem Schlechten befreundet, oder daß der Gute dem Guten es nicht werde. Wenn er aber ihn annimmt, ihm Rede ſteht und ſeinen Umgang ſich gefallen läßt, dann ſetzt das näher ſich offenbarende Wohlwollen des Liebenden den Geliebten in Erſtaunen, indem er deutlich wahrnimmt, daß alle andern Freunde und Verwandten zuſammengenommen nicht einmal einen Theil der Freundſchaft des gottbegeiſterten Freundes aufwiegen. Fährt er eine Zeitlang ſo fort und kommt dem Geliebten auf den Übungsplätzen und beim ſonſtigen Verkehr bis zur Berührung nahe, dann ergießt ſich jenes Stromes Woge, den Zeus, als er den Ganymedes liebte, das Schmachten nannte, mächtig auf den Liebhaber losſtrömend, theils in ihn ſelbſt, theils fließt ſie, indem er ſelbſt davon erfüllt iſt, nach außen über; und gleich wie ein Windſtoß oder ein Widerhall von glatten und feſten Stellen zurückprallend dahin getrieben wird von wannen er kam; ebenſo ergießt ſich der Schönheitſtrom, durch die Augen eindringend, durch welche er ſeiner Natur nach zur Seele hindurchdringt, zurück auf den Schönen, öffnet dahin gelangt die Stellen, wo die Schwingen hervorkeimen, feuchtet ſie an, macht ſie geeignet Schwingen hervorzutreiben und erfüllt auch des Geliebten Seele mit Liebe. Er liebt alſo, iſt aber über den Gegenſtand in Ungewißheit und weiß weder, was ihm widerfahren iſt, noch vermag er's anzugeben, ſondern wie der von einem Andern mit einer Augenkrankheit Angeſteckte den Grund derſelben nicht zu bezeichnen vermag, hat er ſich, ohne es ſelbſt inne zu werden, in dem Liebenden wie in einem Spiegel geſehen. Und wenn dieſer zugegen iſt, dann hört bei ihm ebenſo wie bei jenem der Schmerz auf; wenn er ſich aber entfernt, dann fühlt er ebenſo Sehnſucht und erregt ſie, indem er das Abbild der Liebe, die Gegenliebe, in ſich trägt; er ſagt aber und glaubt, daß es nicht Liebe, ſondern Freundſchaft ſei. Faſt in

derſelben, doch minder heftigen Weiſe wie jener, begehrt er ihn zu ſehen, zu berühren, zu küſſen, ihm zur Seite zu liegen, und thut, wie natürlich, das bald darauf. Beim Zuſammenliegen nun hat das unbändige Roß des Liebhabers beim Wagenlenker Manches anzubringen und glaubt durch lange Mühe einen kur-
256 zen Genuß verdient zu haben; das des Lieblings aber hat nichts anzubringen, aber in dunklem Liebesdrange umſchlingt und küßt er den Liebhaber, den deſſen inniges Wohlwollen ihm lieb macht, und iſt, wenn ſie Ein Lager theilen, ſeinerſeits ſich nicht zu weigern geneigt, dem Liebenden, ſollt' er darum bitten, gefällig zu ſein. Dem widerſetzen ſich dagegen ſchamhaft und vernünftig das Mitgeſpann und der Wagenlenker.

37 Wenn nun die beſſere Überlegung obſiegte und ſie zu einer wohlgeordneten Lebensweiſe und zum Streben nach Weisheit hinführte, dann führen ſie von nun an ein ſeliges und einträchtiges Leben, ſich ſelbſt beherrſchend und wohlanſtändig, durch Bewältigung desjenigen Theiles der Seele, dem das Laſter, und Befreiung desjenigen, dem die Tugend inwohnt. Sterben ſie aber, dann haben ſie, indem ſie Schwingen bekamen und leicht wurden, in dem einen der drei wahrhaft olympiſchen Gänge[33]) obgeſiegt, ein Glück, größer als eines, welches menſchliche Beſonnenheit oder göttlicher Wahnſinn einem Menſchen zu verſchaffen vermag. Sollten ſie aber ein minder geregeltes, dem Streben nach Weisheit nicht angemeſſenes, aber doch ehrliebendes Leben führen, dann könnten ſie leicht, indem die beiden unbändigen Roſſe derſelben im Trunke oder einer andern Vergeſſenheit ihrer ſelbſt ihre unbewachten Seelen überraſchten und in Einem Wunſche vereinigten, den von der Menge als beſeligend geprieſenen Entſchluß faſſen und durchführen; haben ſie ihn aber durchgeführt, dann wiederholen ſie das auch in der Folge, aber ſelten, indem ſie etwas thun was nicht der ganzen Seele Beifall hat. Auch dieſe beiden bleiben, doch in geringerm Grade als jene, während ihrer Liebe einander befreundet, und auch wenn ſie über dieſe hinaus ſind, in der Meinung, die ſtärkſte Zuſicherung ſich wechſelſeitig ertheilt und von einander empfangen zu haben, welche zu brechen und in Feindſchaft zu gerathen gottvergeſſen ſei. Im Tode aber verlaſſen ſie zwar unbeſchwingt, aber mit dem Streben ſich zu beſchwingen, den

Körper, ſodaß ſie einen nicht geringen Preis ihres verliebten Wahnſinnes davontragen; denn das Geſetz geſtattet nicht, daß diejenigen zur Finſterniß und unter die Erde hinabgehen, die bereits die himmliſche Bahn betraten, ſondern beſtimmt ihnen ein leichtes, glückliches Leben, indem ſie miteinander ziehen und ihrer Liebe wegen, erlangen ſie Schwingen, zugleich ſie erlangen.

Dieſe ſo herrlichen, göttlichen Gaben wird, lieber Knabe, 38
in ſolcher Weiſe des Liebhabers Freundſchaft dir verleihen. Die vom Nichtliebenden ausgehende Vertraulichkeit aber, mit irdiſcher Beſonnenheit gepaart und über Irdiſches und Spärliches gebietend, wird bewirken, indem ſie eine vom großen Haufen als Tugend geprieſene niedrige Geſinnung in deiner Seele erzeugt, daß dieſe neun Jahrtauſende vernunftlos um die Erde 257
und unter derſelben ſich herumtreibt.

Das, o geliebter Eros, iſt der Widerruf, der dir ſo ſchön und gut, als wir es vermochten, geboten und als Buße entrichtet wird, zu deſſen Vortrag überhaupt, ſowie zum Gebrauch mancher dichteriſchen Ausdrücke Phädros mich nöthigte. Entziehe mir aber, indem du huldreich und gnädig das früher Geſprochene verzeihſt und dankbar dieſes hinnimmſt, die Liebeskunde nicht, die du mir gabſt, noch im Zorne der Augen Licht [31a]), und verleihe, daß ich bei den Schönen hinfort in noch höhern Ehren ſtehe, als jetzt. Erlaubten aber Phädros und ich uns in der frühern Rede ein hartes Wort gegen dich, ſo miß dem Lyſias, der Rede Erzeuger, die Schuld davon bei; laß ihn mit dergleichen Reden verſtummen, und richte auf die Philoſophie ſeinen Sinn, wie ſein Bruder Polemarchos darauf ihn gerichtet hat, damit ſein Liebhaber hier nicht ferner, wie jetzt, auf beiden Achſeln trage, ſondern ungetheilt ſein Leben der Liebe, verbunden mit philoſophiſchen Forſchungen, widme.

Ph. Ich vereinige mein Gebet mit dem deinigen, lieber 39
Sokrates, wenn es für uns beſſer iſt, daß Das geſchehe; deine Rede aber erfüllt mich ſchon längſt um ſo mehr mit Bewunderung, je mehr ſie an Schönheit deine vorige übertrifft; ſodaß ich beſorge, Lyſias werde mir platt erſcheinen, ſollt' er auch die Abſicht haben, mit einer andern gegen ſie in die Schranken zu treten. Denn eben Das machte ihm, du Bewunderswerther,

einer der Staatsmänner schmähend zum Vorwurf und nannt' ihn in seiner ganzen Schmähredе den Redenschreiber. So könnt' er uns also leicht aus Ehrgeiz vom Schreiben abstehen.

Sokr. Da stellst du eine lächerliche Vermuthung auf, junger Mann, und irrst dich sehr in deinem Freunde, wenn du ihn für Einen hältst, der so sehr den Tadel fürchtet. Vielleicht glaubst du wol auch, jener Schmähredner habe, was er sagte, aus Überzeugung gesagt?

Ph. Gab er Das doch deutlich zu erkennen, lieber Sokrates. Und du selbst weißt wol so gut wie ich, daß die Mächtigsten und Angesehensten im Staate sich scheuen, Reden niederzuschreiben und Schriftliches von sich zu hinterlassen, aus Furcht vor dem Urtheile späterer Zeit, sie möchten Sophisten gescholten werden.

Sokr. Dir blieb es wol unbekannt, lieber Phädros, daß der süße Bug vom herben Buge im Laufe des Nilstroms seinen Namen erhielt[34b]). Und ebenso weißt du auch wol nicht, daß diejenigen Staatsmänner, welche sich das Meiste dünken, das Redenschreiben und das Hinterlassen von schriftlich Aufgezeichnetem vor Allen lieben, da sie ja auch, wenn sie eine Rede niederschreiben, die ihnen Beifälligen so werth achten, daß sie Diejenigen, die ihnen Beifall gaben, voran dazu bemerken.

Ph. Wie meinst du das? Denn ich weiß nicht, was du sagen willst.

258 Sokr. Weißt du nicht, daß zu Anfang der Schrift eines Staatsmannes der ihm Beifällige die erste Stelle einnimmt?

Ph. Wie so?

Sokr. Es gefiel, sagt er ungefähr, dem Rathe, oder dem Volke, oder beiden. Und dann berichtet der Verfasser, wer da redete, indem er ganz feierlich des eigenen Selbst gedenkt und es lobpreist, vor den ihm Beifälligen seine eigene Weisheit zur Schau trägt und bisweilen seine Schrift sehr weit ausspinnt. Oder hältst du eine solche Schrift für etwas Anderes als eine niedergeschriebene Rede?

Ph. Ich sollte nicht meinen.

Sokr. Hält sich nun der Antrag, dann verläßt der Meister freudig das Theater; wird er aber gestrichen und kommt der Redner nicht zum Herausgeben seiner Rede und erscheint nicht

würdig, das Vorgeſchlagene niederzuſchreiben, dann trauert er ſelbſt und ſeine Partei.

Ph. Und von Herzen.

Sokr. Offenbar nicht als Verächter der Sache, ſondern weil ſie einen großen Werth darauf legen.

Ph. Ei ja wohl.

Sokr. Wie weiter? Wenn ein Redner oder König tüchtig genug war, wenn ihm die Gewalt eines Lykurgos, Solon oder Dareios zu Theil wurde, um ſich als Verfaſſer von Staatsreden unſterblich zu machen, betrachtet er nicht ſich ſelbſt im Leben als einen Gottähnlichen, und hegen die nach ihm Geborenen nicht dieſelbe Meinung von ihm, wenn ſie ſeine Schriften betrachten?

Ph. Ja wohl.

Sokr. Glaubſt du alſo, daß ein Mann der Art, der in irgend einer Weiſe dem Lyſias übel will, gerade Das, daß er Reden ſchreibt, an ihm tadle?

Ph. Wahrſcheinlich iſt es, wenigſtens nach Dem, was du ſagſt, nicht; denn natürlich würde er ſein eigenes Streben tadeln.

Sokr. Das alſo iſt Jedem offenbar, daß Redenſchreiben 40
an ſich nichts Schimpfliches iſt.

Ph. Freilich.

Sokr. Aber Das wird, denk' ich, bereits zu etwas Schimpflichem, ſich mündlich und ſchriftlich nicht ſchön, ſondern in ſchimpflicher und ſchlechter Weiſe auszudrücken.

Ph. Ja, offenbar.

Sokr. Wie verfährt man alſo, um ſchön zu ſchreiben oder nicht? Thut es uns irgend Noth, lieber Phädros, den Lyſias darüber zu befragen und Andere, wer da irgend einmal etwas ſchrieb oder ſchreiben will, ob nun ein auf Öffentliches oder Beſonderes bezügliches Buch, in gebundener Rede als Dichter, oder in ungebundener als Schriftſteller überhaupt?

Ph. Du fragſt, ob es uns Noth thut? Weshalb möchte denn Jemand faſt möcht' ich ſagen leben, wenn nicht ſolcher Genüſſe wegen? Doch gewiß nicht derer wegen, über die man ſich im Voraus betrüben oder die man ſich gar nicht erlauben ſollte, was mit geringen Ausnahmen bei allen leiblichen Ge-

nüſſen der Fall iſt; darum werden ſie auch mit Recht unedle genannt.

Sokr. Zeit haben wir doch, wie es ſcheint. Und zugleich kommt es mir vor, als ob die Cicaden, die wie gewöhnlich in
259 des Mittags Glut über unſern Häuptern ſingen und ſich unterreden, auf uns herabblickten. Sähen ſie nun auch uns, wie gemeine Leute in der Mittagsſtunde ſich nicht unterhalten, ſondern dämmern und von ſich, weil wir des Nachdenkens Mühe ſcheuen, eingelullt, dann möchten ſie mit Recht wol uns verlachen und uns für ſo ein paar Sclaven halten, die zu ihnen kamen und dieſes Ruheplätzchen aufſuchten, um, wie die Schafe bei der Mittagsraſt, in der Nähe der Quelle zu ſchlafen. Sehen ſie uns aber uns miteinander unterreden und von ihrem Sirenengeſange uneingelullt vorüberſchiffen, dann dürften ſie vielleicht uns bewundernd die Ehrengabe uns verleihen, die der Götter Huld ihnen an Menſchen zu verleihen geſtattete.

41 Ph. Beſitzen ſie denn ſo etwas? Denn mir blieb Das, wie es ſcheint, zufällig unbekannt.

Sokr. Doch ziemt es ſich nicht für einen den Muſen befreundeten Mann, daß ihm ſo etwas unbekannt bleibe. Man ſagt aber, daß dieſe einſt zu den Menſchen gehörten, die vor der Geburt der Muſen lebten. Als nun dieſe geboren wurden und Geſänge ertönten, fühlten ſich einige der damals Lebenden von ſolcher Luſt ergriffen, daß ſie über dem Singen der Speiſe und des Tranks vergaßen und, ohne es ſelbſt inne zu werden, dahinſtarben. Aus ihnen ging nachher das Geſchlecht der Cicaden hervor, welches von den Muſen die Ehrengabe empfing, nach ſeiner Geburt keiner Nahrung zu bedürfen [35]), ſondern ſogleich ohne Speiſ' und Trank bis an ſeinen Tod zu ſingen und, nachdem ſie darauf zu den Muſen gelangten, dieſen zu verkünden, welcher der hier Lebenden ihrer eine und welche er in Ehren halte. Alſo verkünden ſie der Terpſichore Diejenigen, die durch Reigentänze ſie ehren, und machen dieſelben ihr dadurch werther, der Erato, die das durch Liebeslieder thun, und ſo den übrigen, nach Maßgabe des Ehrenamtes einer jeglichen. Der älteſten, der Kalliope aber, und der nach ihr geborenen Urania berichten ſie von Denjenigen, die mit der Philoſophie ſich beſchäftigen und die von dieſen beſchützte Kunſt üben; denn

vor allen Muſen laſſen ſie die ſchönſten Töne, dem Himmel zugewendet und den Reden über göttliche und menſchliche Dinge, erklingen. Aus vielen Gründen alſo müſſen wir etwas beſprechen und nicht dem Schlafe uns überlaſſen.

Ph. Das müſſen wir ſonach.

Sokr. So müſſen wir alſo erwägen, was wir jetzt zur 12
Erwägung uns aufſtellten, in welcher Weiſe es angemeſſen iſt, eine Rede zu halten und zu ſchreiben, und in welcher nicht.

Ph. Offenbar.

Sokr. Iſt nun nicht, damit etwas gut und ſchön beſprochen werde, erfoderlich, daß der Geiſt des Redners das Richtige von Dem wiſſe, was er beſprechen will?

Ph. Darüber, mein geliebter Sokrates, habe ich Folgendes gehört: Der zukünftige Redner müſſe nicht nothwendig, was 260
wahrhaft gerecht ſei, erlernen, ſondern was der Menge, die entſcheiden wird, ſo erſcheine, noch das wahrhaft Gute und Schöne, ſondern was ſo erſcheinen werde; denn dadurch, nicht durch die Wahrheit, werde die Überredung bewirkt.

Sokr. Nicht verwerflich fürwahr[260a]) muß, lieber Phädros, das Wort uns ſein, das kunſtverſtändige Männer ausſprechen, ſondern wir müſſen erwägen, ob ſie etwas für ſich haben. Aber auch das eben Ausgeſprochene dürfen wir nicht aufgeben.

Ph. Du haſt recht.

Sokr. Wir werden Das aber in folgender Weiſe erwägen.

Ph. In welcher?

Sokr. Wenn ich dich überreden wollte, die Feinde dadurch abzuwehren, daß du dir ein Pferd verſchaffteſt, wir beide aber das Pferd nicht kennten, ich jedoch zufällig von dir ſoviel wüßte, daß von den gezähmten Thieren Phädros das für ein Pferd hält, welches die größten Ohren hat.

Ph. Das wäre wol lächerlich, lieber Sokrates.

Sokr. Das noch nicht; ſondern wenn ich eifrig dich zu überreden ſuchte, indem ich eine Lobrede auf den Eſel verfertigte, den ich Pferd nannte und ſagte, es ſei höchſt zweckmäßig dieſes Hausthier für den häuslichen Gebrauch und zu Heereszügen anzuſchaffen, brauchbar um von ihm herab zu kämpfen, vermögend Geräthſchaften herbeizutragen und zu vielen andern Zwecken dienlich ...

Ph. Das wäre vollends ganz lächerlich.

Sokr. Iſt's nun nicht beſſer, daß ein Freund ſich lächerlich, als gefährlich und feindſelig zeige?

Ph. Offenbar.

Sokr. Wenn nun der Redekünſtler, indem er das Gute und Böſe nicht kennt, einen eben ſo unwiſſenden Staat findet und ihn durch eine Lobrede nicht auf den Schatten des Eſels [36b]), den er für ein Pferd, ſondern auf das Böſe, das er für gut hält, zu überreden ſucht, und wohl vorbereitet die Beſchlüſſe des Volkes dahin beſtimmt, das Böſe ſtatt des Guten zu thun, welche Frucht, glaubſt du, werde dann die Redekunſt von dem Samen, den ſie ausſäete, ernten?

Ph. Eine ſehr erfreuliche wenigſtens nicht.

43 Sokr. Haben wir alſo etwa, mein Guter, die Kunſt der Rede ungeſchliffener als ſich ziemt verläſtert? Dieſe dürfte aber vielleicht ſagen: Was faſelt ihr doch, ihr wunderlichen Menſchen? Ich veranlaſſe ja Keinen, der das Wahre nicht weiß, reden zu lernen, ſondern wenn mein Rath etwas gilt, erwirbt er ſich dieſe Kenntniß und ergreift mich ſo vorbereitet. Deß aber berühm' ich mich, daß ohne mich Derjenige, der das Richtige kennt, darum nicht geſchickter ſein wird, kunſtgemäß zu überreden.

Ph. Wird ſie etwa nicht recht haben, wenn ſie Das ſagt?

Sokr. Ich geb' es zu, wenn nur die Gründe, die ſonſt im Anzuge ſind, für ſie zeugen, daß ſie eine Kunſt ſei. Denn mir iſt es, als hört' ich Gründe auf ſie losrücken und entſchieden bezeugen, daß ſie keine Kunſt, ſondern eine unkünſtleriſche Beſchäftigung ſei. Eine wahre Kunſt der Rede, ſagt der Lakonier, ohne das Wahre ergriffen zu haben, gibt es nicht, noch dürft' es in Zukunft irgend einmal ſie geben.

261 Ph. Dieſer Gründe bedarf es, lieber Sokrates. Führe ſie hier vor und muſtere ſie, was und wie ſie es anführen.

Sokr. Tritt hervor, du edle Zucht, und ſuche den Vater ſchöner Kinder [37]), den Phädros, zu überreden, daß, wenn er nicht mit dem gehörigen Eifer nach Weisheit ſtrebe, er nicht einmal im Stande ſein wird, über irgend etwas zu reden. Phädros aber ſtehe euch Rede.

Ph. Fragt nur.

Sokr. Scheint dir also nun nicht die Redekunst überhaupt eine Seelenlenkung durch Reden zu sein, nicht blos vor Gerichtshöfen und was es sonst für öffentliche Zusammenkünfte gibt, sondern unter Einzelnen, dieselbe bei kleinen und großen Gegenständen? Und daß es in keinerlei Weise ehrenwerther sei, wenn sie in wichtigen, als wenn sie in geringfügigen Dingen richtig angewendet wird? Oder wie hörtest du darüber sprechen?

Ph. Gewiß beim Zeus nicht durchaus so; sondern hauptsächlich wol wird kunstgemäß geschrieben uud gesprochen bei Gerichtsverhandlungen, und gesprochen auch bei Vorträgen vor dem Volke; von weiterm hab' ich nichts gehört.

Sokr. Hast du denn etwa nur von den Anweisungen zur Redekunst gehört, die Nestor und Odysseus in aller Muße vor Ilion niederschrieben, ist aber von denen des Palamedes nichts zu deinen Ohren gekommen?

Ph. Beim Zeus, zu den meinigen nicht einmal etwas von denen des Nestor, du müßtest denn den Gorgias zu einem Nestor, oder den Thrasymachos und Theodóros zu einem Odysseus machen. [38])

Sokr. Vielleicht. Doch lassen wir diese, du aber sage mir, 44
was thun vor den Gerichtshöfen die Gegenanwalte? Sie widersprechen doch wol? Oder was wollen wir angeben?

Ph. Eben Das.

Sokr. Im Betreff des Gerechten oder Ungerechten?

Ph. Ja.

Sokr. Wird nun nicht, wer das kunstgemäß thut, bewirken, daß Dasselbe Demselben bald als gerecht erscheine, bald, will er, als ungerecht?

Ph. Ei freilich.

Sokr. Und in der Volksversammlung, daß den Bürgern Dasselbe bald als gut, bald als das Gegentheil erscheine?

Ph. So ists.

Sokr. Wissen wir zum Beispiel nicht von dem eleatischen Palamedes [39]), daß er kunstreich so sprach, daß seinen Zuhörern Dasselbe als ähnlich und unähnlich, als Eines und Vieles, als verharrend und in Bewegung erschien?

Ph. Allerdings.

Sokr. Nicht also vor Gerichtshöfen blos und in Volks-

verſammlungen, ſondern bei Allem was da geſprochen wird, dürfte, gibt es eine Kunſt, es Eine und dieſelbe ſein, wodurch Jemand in den Stand geſetzt wird, Jedes mit jedem Möglichen und in jeder möglichen Weiſe zu vergleichen und wenn ein Anderer es vergleicht und zu verſtecken ſucht, es an das Licht zu ziehen.

Ph. Wie meinſt du doch dergleichen eigentlich?

Sokr. Bei unſerer Nachforſchung ſcheint es mir ſo deutlich zu werden. Findet eher Täuſchung bei ſehr oder bei wenig verſchiedenen Gegenſtänden ſtatt?

262 Ph. Bei wenig verſchiedenen.

Sokr. Es wird aber weniger bemerkt werden, wenn du langſames, als wenn du raſches Schrittes zu dem Entgegengeſetzten übergeheſt.

Ph. Wie ſollt' es nicht?

Sokr. Es muß demnach Derjenige, der einen Andern täuſchen, ſich ſelbſt aber nicht täuſchen laſſen will, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge ganz genau kennen.

Ph. Das iſt freilich nothwendig.

Sokr. Wird er nun im Stande ſein, wenn er die wahre Beſchaffenheit Jedes nicht kennt, die geringe oder große Ähnlichkeit des Nichtgekannten mit andern herauszufinden?

Ph. Unmöglich.

Sokr. Demnach iſts bei Denjenigen, deren Meinung der Wirklichkeit nicht entſpricht und die ſich täuſchen, offenbar, daß dieſe falſche Anſicht vermöge gewiſſer Ähnlichkeiten ſich bei ihnen einſchlich.

Ph. Freilich geſchieht Das ſo.

Sokr. Wird nun möglicher Weiſe Derjenige, der ſich nicht mit der Beſchaffenheit jedes Gegenſtandes bekannt machte, im Stande ſein, vermittels ſeiner Kunſt durch Ähnlichkeiten allmälig von dem Richtigen zu dem Entgegengeſetzten hinüberzuleiten, oder ſelbſt dem zu entgehen?

Ph. Nimmermehr.

Sokr. Demnach, lieber Freund, wird Derjenige, der das Wahre nicht kennt und Meinungen nachjagt, die Kunſt der Rede natürlich zu einer lächerlichen und unkünſtleriſchen machen.

Ph. So ſcheint es.

Sokr. Willst du also an der Rede des Lysias, die du bei 45
dir trägst, und an den von uns gesprochenen etwas von Dem sehen, was wir unkünstlerisch und kunstgemäß nannten?

Ph. Nichts lieber als das; denn jetzt stellen wir ganz nackt es auf, ohne Anführung genügender Beispiele.

Sokr. Und glücklich fürwahr, wie es scheint, traf es sich, daß die beiden Reden vorgetragen wurden, die ein Beispiel geben, wie wol Einer, der das Wahre kannte, zum Scherz seine Zuhörer irre leiten könne. Ich aber, lieber Phädros, messe es den über dieser Stelle waltenden Göttern bei; vielleicht dürften auch wol der Musen Verkünder, die Sänger über unserm Haupte, diese Ehrengabe uns eingehaucht haben, denn ich bin in keiner Weise der Kunst der Rede theilhaftig.

Ph. Mag das sein; erläutere nur, was du behauptest.

Sokr. Wohlan, lies mir doch den Anfang der Rede des Lysias

Ph. „Über meine Verhältnisse bist du unterrichtet und hast gehört, daß ich glaube, es werde uns von Nutzen sein, wenn Das geschieht. Ich behaupte aber, nicht deshalb eine Fehlbitte thun zu dürfen, weil ich eben nicht dein Liebhaber bin, denn diese bereuen dann ..."

Sokr. Genug. Was also nun Dieser für einen Fehler begeht und worin er unkünstlerisch verfährt, ist nachzuweisen. 263
Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sokr. Ist nun nicht wenigstens Folgendes Jedem offen- 46
bar, daß wir über Einiges der Art einverstanden, über Einiges aber verschiedener Meinung sind?

Ph. Ich glaube zu verstehen, was du meinst; doch drücke dich noch deutlicher aus.

Sokr. Wenn sich Jemand des Wortes: Eisen oder Silber bedient, denken wir uns da nicht Alle dasselbe darunter?

Ph. Ja wohl.

Sokr. Wie aber wenn des: Gerecht oder gut? Geräth da nicht der Eine auf Das, der Andere auf Jenes, und sind wir nicht darüber untereinander und mit uns selbst in Zweifel?

Ph. Fürwahr gar sehr.

Sokr. Bei den einen ſtimmen wir alſo überein, bei den andern nicht.

Ph. So iſts.

Sokr. In welchen Fällen ſind wir nun leichter zu täuſchen, und bei welchen von beiden vermag die Kunſt der Rede mehr?

Ph. Offenbar bei denen, wo wir des rechten Wegs nicht ſicher ſind.

Sokr. Demnach muß Derjenige, der ſich der Redekunſt befleißigen will, dieſe Gegenſtände kunſtgemäß geſchieden und einen gewiſſen Grundzug jeder der beiden Gattungen aufgefaßt haben, bei welcher der große Haufe nothwendig auf Irrwege gerathen muß und bei welcher nicht.

Ph. Wer das auffaßte, lieber Sokrates, der hätte fürwahr einen ſchönen Begriff ſich ausgedacht.

Sokr. Dann entgeht es ihm, glaub' ich, bei jedem vorliegenden Falle nicht, ſondern er wird es ſchnell inne, welcher von beiden Gattungen Das angehört, worüber er zu ſprechen gedenkt.

Ph. Gewiß.

Sokr. Wie ſteht es nun mit dem Eros? Wollen wir ihn für etwas dem Zweifel Unterworfenes, oder Nichtunterworfenes erklären?

Ph. Gewiß für etwas dem Zweifel Unterworfenes. Oder glaubſt du wol, daß er dir geſtattete von ihm zu ſagen, was du doch eben ſagteſt, daß er ein Unheil ſei für den Geliebten und den Liebenden, und dann wieder, daß er der Güter höchſtes ſei?

Sokr. Sehr gut bemerkt. Aber ſage mir auch Das noch — denn ich beſinne mich nicht recht, meiner Verzückung zufolge — ob ich im Beginn meiner Rede eine Erklärung der Liebe gab.

Ph. Ja, beim Zeus, in ganz vorzüglicher Weiſe.[41])

Sokr. Ha, für wieviel kunſtverſtändiger in Bezug auf Reden erklärſt du die Nymphen des Acheloos und den Pan des Hermes, als den Lyſias des Kephalos Sohn. Oder hab' ich Unrecht und nöthigte uns auch Lyſias im Beginn ſeiner Liebesrede den Eros uns unter einem beſtimmten Begriffe, wie

er ſelbſt ihn wollte, zu denken, um danach ſeine ganze folgende Rede zu ordnen und hinauszuführen? Gefällt es dir, daß wir den Anfang noch einmal leſen?

Ph. Wenn du meinſt; doch was du ſuchſt, findet da ſich nicht.

Sokr. Lies, damit ich ihn ſelber höre.

Ph. „Über meine Verhältniſſe biſt du unterrichtet und haſt 47
gehört, daß ich glaube, es werde uns von Nutzen ſein wenn
Das geſchieht. Ich behaupte aber, nicht deshalb eine Fehlbitte 264
thun zu dürfen, weil ich eben nicht der Liebhaber bin; denn dieſe bereuen dann, wenn ihre Begierde befriedigt iſt, das Gute, welches ſie erzeigten."

Sokr. Weit entfernt fürwahr ſcheint Dieſer Das zu leiſten, was wir ſuchen, indem er es unternimmt, nicht vom Anfange, ſondern vom Schluſſe aus, rückwärts und auf dem Rücken ſeine Rede zu durchſchwimmen, und damit beginnt, was etwa der Liebhaber, nachdem er bereits ſchloß, zu ſeinem Lieblinge ſagen könnte.

Ph. Freilich, lieber Sokrates, iſt es das Ende, wovon er ſpricht.

Sokr. Wie aber im Übrigen? Scheinen nicht die Sätze der Rede bunt durch einander geworfen? Oder zeigt es ſich, daß das die zweite Stelle Einnehmende einer gewiſſen Nothwendigkeit zufolge die zweite Stelle einnehmen mußte, oder ſonſt etwas von dem Vorgebrachten? Denn mir, als Unkundigen, kam es vor, als habe der Verfaſſer was ſich ihm darbot ganz keck vorgebracht; weißt aber du eine in der Redekunſt liegende Nothwendigkeit, welcher zufolge Jener das in ſolcher Aufeinanderfolge nebeneinander ſtellte?

Ph. Du biſt ſehr gütig, zu glauben, ich ſei im Stande, Jenes Rede ſo genau zu beurtheilen.

Sokr. Doch die Behauptung wirſt du, mein' ich, aufſtellen, jede Rede müſſe wie etwas Lebendes gefügt ſein, und ihren eigenen Körper haben, ſodaß weder Kopf noch Fuß ihr mangele, ſondern ſeine mittlern und äußern Theile habe, die gegenſeitig und dem Ganzen angemeſſen abgefaßt ſind.

Ph. Wie ſollt' ich nicht?

Sokr. Betrachte alſo deines Freundes Rede, ob ſie ſo oder anders beſchaffen ſei, und du wirſt finden, daß ſie von der In-

ſchrift in nichts ſich unterſchieden, die, wie Einige ſagen, dem Phrygerkönig Midas geſetzt wurde.

Ph. Welche doch und was iſt mit ihr?

Sokr. Sie lautet folgendermaßen:

Jungfrau, gebildet aus Erz, lieg' ich auf dem Grabe des Midas;
Weil noch fließet das Waſſer, noch ragende Bäume gedeihen,
Immer verharrend, allhier auf thränenbethauetem Grabmal,
Jeglichem Wandrer verkündend: Allhier liegt Midas begraben;

daß es hier nichts verſchlägt, ob etwas die erſte oder die letzte Stelle einnehme, erkennſt du wol, wie ich glaube. [41])

Ph. Du ſpotteſt über unſere Rede, lieber Sokrates.

48 Sokr. Laſſen wir alſo dieſe, damit du dich nicht verletzt fühleſt, obſchon ſie mir manche Beiſpiele zu bieten ſcheint, deren Beachtung Jemandem wol von Nutzen ſein könnte, wenn
265 er eben ſie nachzuahmen ſuchte, und wenden wir uns zu den andern Reden. Denn ſie enthielten, mein' ich, etwas für Diejenigen, die über Reden Betrachtungen anzuſtellen wünſchen, Beachtungswerthes.

Ph. Was meinſt du doch?

Sokr. Sie waren einander ziemlich entgegengeſetzt; denn die eine behauptete, man müſſe dem Liebenden, die andere, dem Nichtliebenden gefällig ſein.

Ph. Und das in ſehr tüchtiger Weiſe.

Sokr. Ich dachte, du würdeſt des richtigen Ausdrucks dich bedienen: in toller Weiſe. Das eben iſt es fürwahr, dem ich nachſtrebte. Denn wir erklärten die Liebe für eine Art Wahnſinnes. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sokr. Der Wahnſinn iſt aber doppelter Art; die eine hervorgehend aus menſchlichem Siechthum, die andere aus einer göttlichen Verrückung der gewöhnlichen Ordnung.

Ph. Allerdings.

Sokr. Indem wir nun den göttlichen nach vier Göttern in vier Theile ſchieden, und einen ſeheriſchen Anhauch Apollons,

einen heiliger Weihe des Dionýsos, dann einen dichteriſchen der Muſen und einen vierten der Aphrodite und des Eros annahmen, erklärten wir den Liebeswahnſinn für den vorzüglichſten; und indem wir die Leidenſchaft der Liebe, ich weiß nicht unter welchem Bilde darſtellten, bei dem wir vielleicht in etwas das Richtige trafen, vielleicht anderwärtshin auf Abwege geriethen, und eine Rede zuſammenquirlten, die ſich vielleicht wol hören ließ, fügten wir ſcherzend in ganz leidlicher und nicht frevelnder Weiſe einen Sagenhymnus auf meinen und deinen Gebieter, lieber Phädros, den Eros, den Obwalter des Schönerzeugten [42]), bei.

Ph. Den ich gar nicht ungern anhörte.

Sokr. Faſſen wir nun davon Folgendes ins Auge, wie 49
die Rede vom Tadel zum Lobe überzugehen vermochte.

Ph. Wie meinſt du doch das?

Sokr. Mir erſcheint das Übrige in der That als ein heiterer Scherz; da aber dieſes zufällig Vorgebrachte in zwei Gattungen zerfällt, ſo würd' es nicht unergötzlich ſein, wenn Jemand vermittels der Kunſt das Weſen dieſer beiden Gattungen zu erfaſſen vermöchte.

Ph. Welcher denn?

Sokr. Das vielerwärts Zerſtreute, auf Einen Begriff ſich Beziehende zuſammenzuſtellen, damit er, Jegliches beſtimmend, begreiflich mache, worüber er jedes Mal zu belehren gedenke, gleich wie jetzt über die Liebe, nach Feſtſtellung ihres Begriffes, ob nun gut oder ob ſchlecht geſprochen wurde; durch dieſes Verfahren vermochte die Rede wenigſtens Verſtändliches und mit ſich ſelbſt Übereinſtimmendes aufzuſtellen.

Ph. Was aber ſtellſt du als die andere Gattung auf, lieber Sokrates?

Sokr. Das Vermögen umgekehrt nach Gattungen und Gliedern, etwas ſeinem Weſen nach zu zerlegen, und es nicht in der Weiſe eines ſchlechten Koches zu verſuchen, ein Glied zu zerſtückeln, ſondern gleichwie ſoeben die beiden Reden das Unvernünftige der Denkart gleichmäßig als Eine Gattung auffaßten, und gleichwie an Einem Körper von Natur Doppeltes, 266
mit gleichem Namen Bezeichnetes ſich befindet, was Rechtes und Linkes genannt wird; ſo ſehen auch die beiden Reden die Sinnesart der Unvernunft als Eine von Natur in uns liegende

Gattung an, und indem die eine das zur Linken Liegende ſchied und deſſen Unterabtheilung von neuem ſchied, gab ſie das nicht eher auf, bis ſie darunter eine linkiſch geheißene Liebe fand und mit allem Rechte tadelte; die andere dagegen, indem ſie uns auf die rechte Seite des Wahnſinns führte und eine nach dieſem benannte göttliche Liebe fand und darſtellte, prieß dieſe als eine, welche zu den größten Gütern uns verhelfe.

50 Ph. Was du ſagſt, iſt ſehr wahr.

Sokr. Von ſolchen Eintheilungen und Zuſammenfaſſungen nun bin auch ich ein Liebhaber, lieber Phädros, damit ich vermögend ſei zu reden und zu denken; halt' ich aber einen Andern für fähig, das ſeiner Natur nach zur Vereinigung und Trennung ſich Eignende zu erkennen, dem jag' ich nach und folge der Spur, wie eines Unſterblichen Tritten.[43]) Und Dieſenigen nun, die Das zu thun vermögen, die nenn' ich, ein Gott mag wiſſen ob mit Recht oder nicht, bis jetzt Dialektiker. Sprich aber, wie muß man Die nennen, welche das eben beobachtete Verfahren dir oder dem Lyſias ablernten? Oder beſteht eben darin die Kunſt der Rede, vermittels deren Thraſymachos und die Andern, die ſich ihrer bedienen, ſelbſt zu geſchickten Rednern geworden ſind und Andere, die ihnen, wie Königen, ihre Gaben darbringen wollen, dazu machen?

Ph. Das ſind Männer königliches Anſehens, aber Deſſen, wonach du fragſt, gewiß nicht kundig. Doch ſcheinſt du zwar dieſe Gattung meiner Meinung nach richtig mit dem Namen der dialektiſchen zu bezeichnen, die redneriſche aber ſcheint noch uns ſich zu entziehen.

Sokr. Wie ſagſt du? Das wäre ja wol etwas Schönes, was, dieſer (der Dialektik) entbehrend, dennoch von der Kunſt erfaßt wird. Du und ich dürfen durchaus es nicht unbeachtet laſſen; wir müſſen angeben, was das doch iſt, was für die Redekunſt noch übrig bleibt.

Ph. Gar vieles wol, lieber Sokrates, in den Büchern über die Redekunſt Aufgezeichnetes.

51 Sokr. Ganz recht bringſt du das in Erinnerung. Zuerſt muß, denk' ich, die Rede mit einem Eingange anheben. Nicht wahr, dieſe Ausſchmückungen der Kunſt meinſt du?

Ph. Ja.

Sokr. Dann folge zweitens eine Erzählung und nach ihr Zeugenaussagen, drittens Beweise, viertens Wahrscheinlichkeiten; auch von einer Beglaubigung und Nachbeglaubigung spricht, glaub' ich, der trefflichste Tausendkünstler in der Redekunst, ein Byzantiner.

Ph. Du meinst den wackern Theodóros?

Sokr. Freilich. Und daß man bei einer Anklage und einer 267
Vertheidigung eine Widerlegung und Nachwiderlegung geben müsse. Führen wir ferner den trefflichen Parier Euénos [44]) nicht auf, der zuerst die Nebendarstellung und das Beilob erfand? Manche sagen, er spreche in Versen, zur Unterstützung des Gedächtnisses, auch von einem Beitadel; denn es ist ein verständiger Mann. Und wollen wir den Tisias [45]) und Gorgias in Ruhe lassen, welche erkannten, mehr als das Wahre müsse man das Wahrscheinliche in Ehren halten, und die durch ihrer Rede Gewalt das Geringfügige als bedeutend, und umgekehrt das Bedeutende als geringfügig, das Neue als veraltet und das ihm Entgegengesetzte als neu erscheinen lassen, und die erfanden, wie man in gedrängter Rede, wie in unendlicher Breite über Alles sprechen könne? Als Das Prodikos einmal von mir hörte, lachte er und sagte: Er allein habe ausfindig gemacht, welche Reden der Kunst gemäß erfoderlich seien; es seien aber weder lange noch kurze, sondern das rechte Maß haltende erfoderlich.

Ph. Sehr weise gesprochen, mein Prodikos!

Sokr. Erwähnen wir ferner nicht des Hippias? Denn ihm stimmte, denk' ich, auch der eleatische Fremdling [46]) bei.

Ph. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Wie sollen wir dagegen die redneriſchen Kunstgebilde des Polos [47]) bezeichnen, wie die Wiederholungslehre und die Spruch- und Bilderlehre, und die der Likymnischen Bezeichnungen, mit denen Likymnios Jenen zur Erzeugung der Wohlredenheit beschenkte?

Ph. Gab es nicht auch manches Protagoreische der Art, lieber Sokrates?

Sokr. Eine gewisse Sprachrichtigkeit, mein Sohn, und vieles andere Schöne. In den kläglich aufstöhnenden, auf Alter und Armuth sich beziehenden Reden scheint mir durch Kunst

des Chalkedoniers [47]) Kraft den Preis davongetragen zu haben. Daneben war ferner dieſer Mann ſehr geſchickt, gar Manches Zorn zu erregen und, wie er ſagte, durch ſeine Zauberformeln die Erzürnten wieder zu beſchwichtigen; auch böſen Leumund zu erwecken und irgendwoher erzeugten zu tilgen, war er vor Allen vermögend. Der Schluß der Reden aber, den Einige ein Zurückgehen nennen, Andere mit einem andern Namen bezeichnen, ſcheint vor Allem durch einen gemeinſchaftlichen Beſchluß feſtgeſtellt.

Ph. Im Überblick nämlich, meinſt du, am Schluſſe die Zuhörer an alles Geſagte zu erinnern.

Sokr. Das mein' ich. Und wenn du ſonſt etwas über die Kunſt der Rede anzuführen weißt . . .

Ph. Unbedeutendes und nicht des Anführens Werthes.

Sokr. Übergehen wir doch das Unbedeutende und betrach-
268 ten das Geſagte näher beim Lichte, welchen Kunſteinfluß und wann es ihn übe.

Ph. Einen ſehr kräftigen, lieber Sokrates, bei den Verſammlungen des Volkes wenigſtens.

Sokr. Den übt es freilich. Aber, du Göttlicher, erwäge auch du, ob etwa auch dir das Gewebe derſelben locker erſcheint, wie mir.

Ph. Weiſe Das nur nach.

52 Sokr. Sage mir nun: Wenn Jemand zu deinem Freunde Eryximachos oder deſſen Vater Akumenos [48]) käme und ſpräche: Ich verſtehe Dieſes und Jenes beim Körper anzuwenden, damit er, wann ich will, erwarme oder Froſt empfinde, und ſich, wann es mir gut dünkt, übergebe, oder auch auf anderm Wege ſich entledige, und vieles Andere der Art, und rühme mich, da ich Das verſtehe, ein Arzt zu ſein und einen Andern, dem ich etwa dieſe Kenntniß mittheile, dazu zu machen; was meinſt du würden ſie, hörten ſie Das, dazu ſagen?

Ph. Was ſonſt, als ihn fragen, ob er dabei auch wiſſe, bei wem und wann er jedes von Dieſem anzuwenden habe, und wie lange?

Sokr. Spräch' er nun aber: Keineswegs, ſondern ich verlange, daß Derjenige, der Das von mir erlernte, Das, wonach du fragſt, ſelbſt zu beſtimmen im Stande ſei?

Ph. Jener würde, denk' ich, sprechen: Der Mensch ist von Sinnen und meint, indem er Das aus irgend einem Buche vernahm oder zufällig zu Arzneimittelchen gelangte, ein Arzt geworden zu sein, ohne etwas von der Kunst zu verstehen.

Sokr. Wie aber, wenn Jemand zum Sophokles und Euripides käme und spräche: Er verstehe es, über einen geringfügigen Vorfall ganz lange Spruchreden zu dichten und sehr kurze über einen bedeutenden, und wenn er Lust habe, mitleiderregende und dagegen wieder furchterweckende und drohende und was dergleichen mehr ist, und er glaube, indem er Das Andern mittheile, lehre er das Trauerspieldichten?

Ph. Auch diese, lieber Sokrates, würden wol Den auslachen, der meint, ein Trauerspiel sei etwas Anderes, als die zu einander passende und zu einem Ganzen sich rundende Zusammenstellung dieser Reden.

Sokr. Doch nicht mit groben Worten würden sie ihn, denk' ich, ausschelten, sondern wie ein Tonkünstler, der auf Einen trifft, der sich des Wohllauts kundig zu sein bedünkt, weil er es zufällig versteht, eine Saite auf den höchsten und tiefsten Ton zu stimmen, nicht ungeschliffen zu ihm sprechen würde: Du Tölpel bist nicht bei Sinnen! sondern als Tonkünstler in milderer Weise: Bester Freund, nothwendig muß Derjenige, der ein Wohllautskundiger werden will, auch Das verstehen; doch steht nichts im Wege, daß Einer, der es so weit brachte wie du, vom Wohllaut auch nicht das Geringste wisse, denn du besitzest die zum Wohllaut nöthigen Vorkenntnisse, nicht aber die Wohllautskunde selbst.

Ph. Sehr richtig.

Sokr. Also würde wol auch Sophokles zu Dem, der seine 269
Erzeugnisse ihm vorzeigte, sprechen: Das seien Vorkenntnisse zur Tragödie, nicht aber die tragische Kunst selbst; und Akumenos: Das seien ärztliche Vorkenntnisse, nicht aber die Arzneikunde selbst.

Ph. Ja, allerdings.

Sokr. Was glauben wir aber von unserm honigsüßredenden Adrastos [50a]) oder selbst vom Perikles, wenn sie Das hörten, was wir eben über die wunderschönen Kunstvorschriften sprachen, über das Gedrängte und Bilderreiche des Vortrags, 53

und was wir ſonſt beſprachen und wovon wir behaupteten, daß man es beim Lichte beſehen müſſe; etwa, ſie würden ſich ſtreng wie ich und du, unzart ein nicht von feiner Bildung zeugendes Wort gegen Diejenigen erlauben, die Das ſchriftlich oder mündlich als Redekunſt lehrten, oder, verſtändiger als wir, auch uns tadeln, indem ſie ſprächen: Lieber Sokrates und Phädros, man muß nicht unwillig werden, ſondern Nachſicht haben, wenn manche im Denken Ungeübte unvermögend waren zu beſtimmen, was Redekunſt ſei, und dieſer Unbeholfenheit wegen, im Beſitz der nöthigen Vorkenntniſſe zur Redekunſt, zu ihr ſelbſt gelangt zu ſein glaubten und meinen, wenn ſie Das Andere lehren, haben ſie dieſelben vollſtändig in der Redekunſt unterwieſen; das Einzelne aber überzeugend vorzutragen und das Ganze zu ordnen, Das müſſen, als hab' es keine Schwierigkeit, ihre Schüler bei ihren Reden ſelbſt aus ſich ſelbſt nehmen?

Ph. Ja, lieber Sokrates, ſo ungefähr ſcheint es um die Kunſt beſtellt, welche dieſe Männer als Redekunſt vortragen und in Schriften überliefern, und mir wenigſtens ſcheinſt du das Richtige bemerkt zu haben. Wie und woher könnte aber wol Jemand die Kunſt des wahrhaft beredten und überzeugenden Redners erlangen?

Sokr. Mit dem Können, lieber Phädros, ſodaß man zu einem vollendeten Wettkämpfer werde, verhält es ſich wahrſcheinlich oder vielleicht nothwendig ebenſo wie mit dem Übrigen. Haſt du natürliche Anlage zum Redner, ſo wirſt du zu einem ausgezeichneten Redner, wenn Einſicht und Übung dazu kömmt; was von dieſen aber dir abgeht, das wird dir an deiner Vollendung fehlen. In Betreff Deſſen aber, was davon der Kunſt angehört, ſcheint mir der Weg, den Lyſias [50b]) und Thraſymachos einſchlägt, nicht der richtige.

Ph. Welcher denn aber?

Sokr. In der Kunſt der Rede, mein Beſter, war doch wahrſcheinlich wol Perikles der größte Meiſter.

Ph. Wer ſonſt?

54 Sokr. Alle Künſte, welche zu den großen gehören, bedürfen
270 nebenbei des Geredes und der Grübeleien über die Natur, denn von daher wol ſcheint ihnen das Hochſinnige und in jeder Beziehung Vollendete zu kommen. Das verſchaffte ſich auch zu

seiner natürlichen Begabtheit Perikles. Denn indem er, denk' ich, auf einen in solchen Dingen ausgezeichneten Mann, den Anaxagoras, gerieth, trug er, mit Spitzfindigkeiten überfüllt und zu dem Wesen des Geistes und der Geistlosigkeit hindurchgedrungen, über welches Anaxagoras so ausführlich sich verbreitete, Das auf die Kunst der Rede über, was ihr von Nutzen war.

Ph. Wie meinst du Das?

Sokr. Mit der Redekunst verhält es sich ziemlich eben so wie mit der Arzneikunst.

Ph. Wie anders?

Sokr. Bei beiden mußt du aber das Wesen scheiden, das des Körpers bei der einen und das der Seele bei der andern, willst du nicht blos vermittelst Übung und Erfahrung, sondern kunstgemäß, dem Einen durch Anwendung von Speisen und Arzneien Gesundheit und Kraft verschaffen, dem andern aber durch Reden und gesetzmäßige Einrichtungen die Überzeugung, die du wünschest, und Tugend verleihen.

Ph. Wahrscheinlich wenigstens verhält es sich so, lieber Sokrates.

Sokr. Hältst du es nun für möglich, das Wesen der Seele ohne das des Alls genügend zu erkennen?

Ph. Darf man dem Asklepiosjünger Hippokrates einigen Glauben schenken, nicht einmal etwas über den Körper, es sei denn auf diesem Wege.

Sokr. Wohl bemerkt, lieber Freund. Neben dem Hippokrates müssen wir aber gewiß auch den Gründen nachforschen, ob sie damit übereinstimmen.

Ph. Freilich.

Sokr. Erwäge nun, was doch Hippokrates und die rich- 55
tige Einsicht über das Wesen aussagt. Muß man nicht in folgender Weise dem Wesen jedes beliebigen Gegenstandes nachdenken? Erstens, ob Das, worin wir selbst zu Kunstverständigen und befähigt werden wollen, einen Andern dazu zu bilden, ein Einfaches oder Vielartiges ist; ferner, wenn es ein Einfaches ist, welche Befähigung es von Natur hat, etwas bei was Anderm zu bewirken oder von was auf sich einwirken zu lassen. Sind dagegen der Arten desselben mehre, diese aufzuzählen

und daſſelbe, was bei dem Einen, bei jeder derſelben in Betrachtung zu ziehen, wodurch ſie von Natur befähigt iſt, etwas zu bewirken oder durch etwas auf ſich einwirken zu laſſen.

Ph. So ſcheint es, lieber Sokrates.

Sokr. Der ohne Berückſichtigung Dieſes eingeſchlagene Weg dürfte wenigſtens wol dem Umhertappen eines Blinden gleichen. Gewiß aber darf man Den, der kunſtgemäß irgend etwas verfolgt, keinem Blinden oder Tauben vergleichen, ſondern es iſt offenbar, daß wenn Jemand einem der Kunſt gemäß Rechenſchaft gibt, er genau die Beſchaffenheit des Weſens Desjenigen nachweiſen wird, auf welches dieſe Rechenſchaft ſich bezieht; Das wird aber wol die Seele ſein.

Ph. Was ſonſt?

271 Sokr. Auf ſie iſt ihm alſo aller Wettkampf gerichtet; denn in ihr ſucht er Überzeugung zu bewirken. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sokr. Es iſt alſo offenbar, daß Thraſymachos und wer etwa ſonſt die Kunſt der Rede mit Eifer vorträgt, zuerſt ſchriftliche Vorſchriften ertheilen und bewirken wird, daß man eine vollkommen genaue Kenntniß der Seele erlange, ob ſie von Natur etwas Einfaches und Sichſelbſtgleiches, oder, gleichwie die Geſtalt des Körpers, ein Vielartiges iſt. Denn darin beſteht, behaupten wir, der Nachweis des Weſens.

Ph. Durchaus fürwahr.

Sokr. Zweitens aber, wodurch ſie etwas zu bewirken, oder durch was ſie auf ſich einwirken zu laſſen von Natur befähigt iſt.

Ph. Freilich.

Sokr. Drittens wird er, nachdem er die Arten der Reden und der Seele und die Einwirkungen auf dieſe ordnete, alle Urſachen durchgehen, Jedes mit Jedem zuſammmenpaſſen und zeigen, wie beſchaffen und aus welchem Grunde die eine von ſo oder ſo beſchaffenen Reden nothwendig überzeugt wird, die andere aber unüberzeugt bleibt.

Ph. So dürft' es natürlich wol am beſten ſein.

Sokr. Gewiß, Freund, wird weder das, noch etwas Anderes, wenn es auf andere Weiſe nachgewieſen oder vorgetragen wird, kunſtgemäß vorgetragen oder ſchriftlich dargeſtellt werden.

Diejenigen aber, welche jetzt Anweisungen zur Beredtsamkeit schreiben, von denen du gehört hast, sind verschlagen und halten, über die Seele sehr gut unterrichtet, damit hinter dem Berge. Bevor sie aber in der Weise reden und schreiben, wollen wir ihnen nicht zutrauen, daß sie kunstgemäß schreiben.

Ph. In welcher denn?

Sokr. Das in bestimmte Worte zu fassen, ist nicht leicht; wie man aber schreiben müsse, damit es, insoweit der Gegenstand es gestattet, in kunstgemäßer Weise geschehe, Das will ich angeben.

Ph. So gib es denn an.

Sokr. Da die Kraft der Beredtsamkeit in einer Seelen- 56
leitung besteht, so muß Derjenige, der sich zum Redner bilden will, nothwendig wissen, wie vielartig die Seele sei. Der Arten gibt es nun so und soviel, so und so beschaffen, wodurch die Einen zu so, die Andern zu anders Beschaffenen würden. Nachdem nun diese Eintheilung vollzogen ist, gibt es wieder so und soviel Arten der Reden, jede so oder so beschaffen; demnach sind die so Beschaffenen durch so beschaffene Reden aus solchem Grunde von so Beschaffenen leicht, die anders Beschaffenen aus einem andern Grunde schwer zu überzeugen. Hat man Das zur Genüge begriffen, dann muß man ferner auf die Anwendung sein Augenmerk richten und im Stande sein dieselbe, findet sie statt, rasch wohl aufzufassen und zu verfolgen, sonst weiß man eben nicht mehr als die Vorschriften, die man aus des Lehrers Munde vernahm. Wenn nun Jemand zur Genüge anzugeben weiß, welche Diese, welche Jene überzeuge; wenn er vorkommendes Falles, sich, es wohl auffassend,
davon Rechenschaft zu geben vermag, daß dieser und dieser Cha- 272
rakter es ist, von dem damals die Rede war und der jetzt in Wirklichkeit sich ihm darbietet, gegen den man solche Rede, in solcher Weise von Solchem ihn zu überzeugen anzuwenden habe — wenn er bereits das Alles inne hat, und dazu den rechten Augenblick begriff, wann zu reden, wann inne zu halten sei, ferner auch den des gedrängten, des herzergreifenden, des heftigen Vortrags; wenn er lernte, in wie viel Arten jede Gattung von Reden zerfalle, so wie die Zeit der Anwendbar-

keit und Nichtanwendbarkeit derſelben zu unterſcheiden weiß; dann erhielt die Kunſt eine ſchöne und vollkommene Ausbildung, früher aber nicht. Vielmehr hat Derjenige recht, der die Behauptung Desjenigen in Zweifel zieht, der als Redner, bei mündlicher oder ſchriftlicher Unterweiſung irgend etwas von Dieſem vermiſſen läßt und dennoch kunſtgemäß zu reden ſich anmaßt. Wie alſo, lieber Phädros und Sokrates, wird vielleicht der Verfaſſer einer Redekunſt ſprechen, glaubt ihr, daß eine ſo oder eine anders vorgetragene Anweiſung zur Redekunſt Beifall verdiene?

Ph. Unmöglich, lieber Sokrates, eine anders vorgetragene; obſchon es eine keineswegs leichte Aufgabe iſt.

Sokr. Du haſt recht. Deswegen muß man alſo fürwahr jede Rede um und um drehen, um zu ſehen, ob ſich nicht irgendwie ein leichterer und kürzerer Weg zu ihr zeigt, damit die Rede nicht umſonſt auf einen weiterern und unebneren ablenke, während ſie einen geraden und ebenen einſchlagen kann. Wenn du aber etwas irgendwie uns Förderndes haſt, das du außerdem vom Lyſias oder einem Andern hörteſt, ſo ruf' es dir in das Gedächtniß zurück und verſuche es vorzutragen.

Ph. Als Verſuch hätte ich wol etwas, aber jetzt bin ich damit noch nicht ſo weit gediehen.

Sokr. Willſt du nun, daß ich dir eine Behauptung anführe, die ich von Einigen darüber gehört habe?

Ph. Warum nicht?

Sokr. Man ſagt wenigſtens, lieber Phädros, es ſei billig, auch den Anwalt des Wolfes [51]) zu machen.

Ph. Thue Das auch du.

57 Sokr. Sie ſagen alſo, man müſſe nicht ſo vornehm thun, noch auf großen Umwegen ſo weit ausholen; denn es brauche, wie wir auch im Anfange dieſer Unterſuchung [52]) ſagten, Derjenige, der ein ausreichend tüchtiger Redner werden wolle, nicht der richtigen Kenntniß guter und gerechter Handlungen, noch von Natur oder durch Erziehung ſo beſchaffener Menſchen theilhaftig zu ſein. Denn vor den Gerichtshöfen kümmere ſich durchaus Keiner um die richtige Kenntniß dieſer Dinge, ſondern nur um das Glauben Erweckende; das ſei aber das Wahrſcheinliche, auf das Der ſein Augenmerk richten müſſe, wer kunſtgemäß reden wolle. Denn man müſſe ferner bisweilen bei einer Anklage

oder Vertheidigung nicht Das was geſchah, wenn es nicht wahrſcheinlich ſei, daß es ſo geſchah, ſondern das Wahrſcheinliche vorbringen, und beim Reden durchaus dem Wahrſcheinlichen nachſtreben, indem man dem Wahren ein entſchiedenes Lebewohl zurufe. Darin liege doch, wenn es die ganze Rede hin- 273
durch beobachtet werde, die ganze Kunſt.

Ph. Wenigſtens iſt gerade Das, was du hier ausgeſprochen haſt, die Rede Derjenigen, welche ſich anmaßen Kunſtverſtändige in der Beredtſamkeit zu ſein; erinnere ich mich doch, daß wir im Vorigen kurz etwas Ähnliches berührten; es ſcheint aber den damit Beſchäftigten von großer Wichtigkeit zu ſein.

Sokr. Du biſt fürwahr in dem Lyſias ſelbſt wohl bewandert. So gebe uns alſo Lyſias auch darüber Beſcheid, ob er unter dem Wahrſcheinlichen etwas Anderes verſteht, als was die Menge dafür hält.

Ph. Was Anderes ſollt' er denn?

Sokr. Das alſo ſchrieb er, wie es ſcheint, als eine kluge und kunſtgemäße Erfindung nieder, daß, wenn ein Schwacher aber Beherzter, der einen Kräftigen aber Verzagten bewältigte und ihm den Mantel oder ſonſt etwas raubt, vor Gericht geführt wird, Keiner von Beiden die Wahrheit ſagen müſſe, ſondern es müſſe der Verzagte behaupten, nicht von dem Beherzten allein ſei er bewältiget worden; dieſer aber nachweiſen, daß Beide allein waren, und der Ausflucht ſich bedienen: Wie hätte wol ich ein Solcher an einen Solchen mich gewagt? Der Andere dagegen wird ſeine Feigheit nicht eingeſtehen, ſondern, indem er fälſchlich etwas Anderes vorzuſchützen ſucht, vielleicht ſeinem Gegner Gelegenheit geben, irgendwie ihn zu widerlegen. Auch in Bezug auf Anderes ſind die Vorſchriften der Kunſt ohngefähr von derſelben Beſchaffenheit. Nicht wahr, lieber Phädros?

Ph. Wie anders?

Sokr. Ei, ei! Eine tief verborgene Kunſt ſcheint Tiſias entdeckt zu haben, oder ein Anderer, wer es eben iſt, und wonach er gern ſich begrüßen hört. Meinſt du, lieber Freund, oder nicht, daß wir zu dieſem ſagen ...

Ph. Was denn?

58 Sokr. Es traf ſich, lieber Tiſias, daß wir vorlängſt ſchon, bevor du auftrateſt, darthaten, daß jene Meinung vom Wahrſcheinlichen bei der Menge, vermöge der Ähnlichkeit mit dem Wahren, ſich eben erzeuge. Eben aber zeigten wir, daß Derjenige, der überall das Wahre wiſſe, am erſten die Ähnlichkeiten aufzufinden vermöge; ſodaß wir wol, wenn du ſonſt etwas über die Redekunſt vorbringſt, dir ein williges Ohr leihen dürften, wo aber nicht, Dem Glauben beimeſſen werden, was wir jetzt darthaten: daß wenn einer nicht die Gemüthsbeſchaffenheiten Derjenigen, vor denen eine Rede gehalten werden ſoll, vollſtändig aufzählt und nicht im Stande iſt, was da iſt, in Gattungen zu unterſcheiden und jedes Einzelne in Einen Begriff zuſammenzufaſſen, er niemals zu einem der Redekunſt Kundigen, inſoweit Das dem Menſchen geſtattet iſt, ſich erheben wird. Das möchte er aber nie ohne große Bemühung erlangen, der der Verſtändige nicht des Redens und Handelns vor Menſchen wegen ſich unterziehen muß, ſondern damit er den Göttern Wohlgefälliges zu reden, und nach Kräften in Allem ihnen wohlgefällig zu handeln vermöge. Denn gewiß, lieber Tiſias,
273 ſagen an Weisheit uns überlegene Männer, nicht nach dem Beifall ſeiner Mitſclaven, es ſei denn nebenbei, muß der mit Einſicht Begabte ſtreben, ſondern nach dem ſeiner wackern und von Wackern ſtammenden Herren. Sodaß du dich nicht wundern magſt, wenn der Umweg ein weiter iſt, denn großer Güter wegen muß er genommen, nicht ſo, wie du meinſt, eingeſchlagen werden. Gewiß aber wird, wie die Vernunft lehrt, wenn einer will, auch Das durch Jenes am beſten erreicht.

Ph. Das ſcheint mir ſehr ſchön geſagt, lieber Sokrates, ſollte Jemand es vermögend ſein.

Sokr. Wer aber nach Schönem ſtrebt, für den iſt es ſchön, auch jedes mit dieſem Streben verbundene Ungemach zu ertragen.

Ph. Ja wohl.

Sokr. Das genüge alſo über die Kunſt der Rede und das ihr Widerſprechende.

Ph. Wie ſollt' es nicht?

Sokr. Nun bleibt uns noch übrig über das Angemeſſene und Unangemeſſene des Schreibens zu ſprechen, inwiefern es

ſchön iſt, wenn es ſtattfindet, und inwiefern unangemeſſen. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sokr. Weißt du alſo, wie du durch Wort und That hinſichtlich der Reden dich der Gottheit am wohlgefälligſten bewähren kannſt? 59

Ph. Keineswegs. Aber du?

Sokr. Etwas von Früherlebenden Gehörtes kann ich anführen, das Wahre wiſſen die Götter ſelbſt. Vermöchten wir aber ſelbſt Das aufzufinden, würden wir uns da wol irgend noch um die Meinungen der Menſchen kümmern?

Ph. Eine lächerliche Frage. Aber berichte, was du gehört haben willſt.

Sokr. Ich hörte alſo, in der Gegend von Naukratis in Ägypten habe einer der dortigen alten Götter ſich aufgehalten, dem auch der Vogel geweiht iſt, den ſie Ibis nennen; der Gott ſelber aber führe den Namen Theuth. Dieſer habe zuerſt die Zahl und das Rechnen erfunden und die Meß- und Sternkunde, ferner auch das Bret- und Würfelſpiel, ja auch die Buchſtaben. Da nun damals über ganz Ägypten Thamûs in der Umgegend der großen Stadt des Oberlandes herrſchte, welche die Griechen die ägyptiſche Thebe, ſowie den erwähnten Gott Ammon nennen, ſo kam zu dieſem Theuth, machte mit ſeinen Erfindungen ihn bekannt und behauptete, ſie müßten den übrigen Ägyptiern mitgetheilt werden. Jener aber fragte, welchen Nutzen jede habe, und tadelte oder lobte bei Darlegung deſſelben, was dieſer richtig oder unrichtig anzuführen ſchien. Nun ſoll Thamûs dem Theuth über jede Kunſt viele Bemerkungen, nach beiden Richtungen hin mitgetheilt haben, welche zu erörtern zu weit führen würde, als er aber auf die Buchſtaben kam, ſagte Theuth, dieſe Kenntniß, o König, wird die Ägyptier weiſe und merkſamer [52]) machen; denn in ihnen ward ein Mittel zur Erhöhung der Weisheit und des Gedächtniſſes erfunden. Kunſtreichſter Theuth, ſagte aber Jener, der Eine iſt das zu einer Kunſt Gehörige zu erfinden vermögend, der Andere zu beurtheilen, wie groß der Schaden oder Nutzen für Diejenigen ſei, die davon Gebrauch machen werden. So gabſt auch du 275
jetzt, als Vater der Buchſtaben aus Vorliebe das Gegentheil

von Dem an, was sie vermögen. Denn diese Kenntniß wird, wegen vernachlässigter Übung des Gedächtnisses, Vergeßlichkeit in den Seelen der Lernenden erzeugen, indem sie, der Schrift vertrauend, von außenher vermittelst fremder Zeichen, nicht durch sich selbst von innen heraus an etwas sich erinnern. Nicht also ein Mittel für das Gedächtniß, sondern für die Erinnerung hast du erfunden. Den Dünkel der Weisheit aber verschaffest du deinen Schülern, doch nicht das Wahre; denn indem sie ohne Unterweisung mit Vielem bekannt werden, halten sie sich für Vielwisser, während sie in den meisten Dingen unwissend und unangenehm im Umgange sind, indem sie statt zu Weisen zu Weisheitsgecken wurden.

Ph. Leicht erdachtest du da, lieber Sokrates, ägyptische und von wannen sonst es dir beliebt stammende Reden.

Sokr. Manche, lieber Freund, sagen, die ersten Seherworte seien die einer Eiche in Heiligthum des dodonäischen Zeus gewesen. Den damals Lebenden nun, die freilich nicht so weise waren wie wir junges Volk [54]), genügte es in ihrer Einfalt eine Eiche oder einen Felsen zu vernehmen, wenn diese nur Wahres verkündeten; dir aber macht es wohl einen Unterschied, wer und welch' ein Landsmann etwas sagt? Berücksichtigest du doch nicht blos, ob etwas so oder anders sich verhalte.

Ph. Deine Zurechtweisung ist eine verdiente und ich glaube, daß es mit den Buchstaben sich so verhalte, wie der Thebaner sagt.

60 Sokr. Möchte nun nicht also Derjenige, der schriftlich eine Kunstlehre zu hinterlassen glaubt, sowie Der, welcher sie hinnimmt, als werde ihm durch die Schrift etwas deutlich und überzeugend werden, großer Thorheit voll und in der That mit jenem Seherspruch des Ammon [55]) unbekannt sein, insofern er niedergeschriebene Vorschriften für etwas mehr hält, als geeignet, den Kundigen an Das zu erinnern, wovon die Schrift handelt?

Ph. Sehr richtig.

Sokr. Denn das Nachtheilige hat wol, lieber Phädros, die Schrift und eine entschiedene Ähnlichkeit mit der Malerei. Auch die Erzeugnisse dieser nämlich stehen wie lebend da, befragt man sie aber um etwas, dann schweigen sie sehr vornehm. Ebenso

ſteht es auch um die Reden; man ſollte meinen, ſie ſprächen als verſtänden ſie etwas, fragt man ſie aber, indem man über etwas des Geſagten ſich zu unterrichten wünſcht, ſo geben ſie ſtets nur Eines und Daſſelbe kund. Jede Rede treibt ſich, iſt ſie einmal niedergeſchrieben, allerwärts herum, ſowol bei den Sachkundigen, als in gleicher Weiſe bei Denen, die ſie nichts angeht, und weiß nicht zu ſagen für wen ſie paſſe oder nicht. Wird ſie aber gering geachtet oder mit Unrecht geſchmäht, dann bedarf ſie ſtets des Beiſtandes ihres Erzeugers, denn ſie ſelbſt iſt nicht im Stande ſich zu vertheidigen oder Hülfe zu leiſten.

Ph. Auch Das haſt du ſehr richtig bemerkt.

Sokr. Wie weiter? Wollen wir einen andern Vortrag, 276
den leiblichen Bruder dieſes, betrachten, in welcher Weiſe er ſtattfindet, und um wieviel beſſer und wirkſamer er iſt, als jener?

Ph. Welchen denn, und wie meinſt du wol, daß er ſtattfinde?

Sokr. Der mit Einſicht in die Seele des Lernenden geſchrieben wird, der ſich ſelbſt zu vertheidigen vermag, und vor Solchen, wo es angemeſſen iſt, zu reden und zu ſchweigen weiß.

Ph. Du meinſt die lebendige und beſeelte Rede des Kundigen, von der man die niedergeſchriebene wol mit Recht ein Abbild nennen könnte.

Sokr. Ja, allerdings. Beantworte mir aber folgende Frage: 61
Würde der verſtändige Landmann die Samenkörner, die ihm am Herzen lägen und die ihm Früchte bringen ſollten, alles Ernſtes lieber in die Adónisgärten [26]) ſtreuen und ſich freuen, wenn er binnen acht Tagen ſie ſchön herangewachſen ſähe, oder Das zwar, thät' er es etwa, zum Scherz und des Feſtes wegen thun, den Samen aber, mit dem es ihm ein Ernſt wäre, vermittels ſeiner Landbaukunde dem ihm angemeſſenen Boden anvertrauen und ſich begnügen, wenn Das, was er ſäete, im achten Monate zur Reife gediehe?

Ph. So wol, lieber Sokrates, wie du ſagſt, würde er das Eine im Ernſt, das Andere in anderer Abſicht thun.

Sokr. Wollen wir nun behaupten, daß Derjenige, der die Kenntniß des Gerechten, des Schönen und Guten beſitzt, in Bezug auf ſeinen Samen minder verſtändig ſei, als der Landmann?

Ph. Durchaus nicht.

Sokr. Nicht im Ernſte wird er ſie alſo in das Waſſer ſchreiben, indem ſein Rohr mit Dinte durch Reden ſie ausſtreut, die unvermögend ſind, durch die Rede ſich ſelbſt zu helfen, und unvermögend, das Wahre zu lehren.

Ph. Der Wahrſcheinlichkeit nach gewiß nicht.

Sokr. Freilich nicht, ſondern die Schriftgärten wird er natürlich zum Scherz beſäen und, wenn er es thut, ſchreiben, indem er für ſich ſelbſt einen Schatz von Erinnerungen aufſpeichert für das vergeßliche Alter, wenn es kommen ſollte, und für Jeden, der denſelben Pfad verfolgt, und wird ſich freuen, wenn er die zarten Pflänzchen herauwachſen ſieht. Während Andere anderer Ergötzlichkeiten ſich erfreuen und an Gaſtmälern und andern dieſen verwandten Dingen ſich letzen, wird er natürlich ſtatt deſſen mit dem von mir angegebenen Scherze ſich die Zeit vertreiben.

Ph. Du ſtellſt, lieber Sokrates, mit einem ſchlechten Zeitvertreibe den ſehr ſchönen eines Mannes zuſammen, welcher mit Reden Kurzweil zu treiben vermag, in denen er über Gerechtigkeit und andere von dir angeführte Gegenſtände ſich ergeht.

Sokr. Das iſt freilich der Fall, mein geliebter Phädros. Doch weit ſchöner iſt, denk' ich, die ernſte Behandlung dieſer Gegenſtände, wenn Jemand mit Hülfe der dialektiſchen Kunſt, fand er eine dafür empfängliche Seele, mit Einſicht Reden ausſäet und aufzieht, die vermögend ſich und ihren Pfleger zu
277 vertheidigen und nicht ohne Fruchtertrag ſind, ſondern einen Samen in ſich ſchließen, der andere in andern Gemüthern erzeugt, was dieſem ſtets ewige Dauer zu verleihen vermag und ſeinem Beſitzer den höchſten Grad von Glückſeligkeit verſchafft, deſſen der Menſch fähig iſt.

Ph. Freilich iſt, was du da ſagſt, noch weit ſchöner.

62 Sokr. Jetzt, da wir darüber einverſtanden ſind, können wir gewiß ſchon auch über Jenes entſcheiden.

Ph. Über was denn?

Sokr. Was uns, indem wir es zu prüfen beabſichtigten, darauf brachte, um über den dem Lyſias wegen des Redenſchreibens gemachten Vorwurf [67]) zu entſcheiden und die Reden

ſelbſt, welche kunſtgemäß und welche ohne Kunſt verfaßt würden. Wenigſtens was der Kunſt gemäß und nichtgemäß ſei, ſcheint mir ſo ziemlich nachgewieſen zu ſein.

Ph. So erſchien es uns. Doch noch einmal rufe mir das Wie in das Gedächtniß zurück.

Sokr. Bevor Jemand das Wahre von jedem Gegenſtande, über den er ſpricht oder ſchreibt, weiß, bevor er im Stande iſt, ihn vollkommen an ſich zu beſtimmen und, nachdem Das geſchehen iſt, ihn nach Gattungen bis auf das Untheilbare herab einzutheilen; bevor er, nachdem er in derſelben Weiſe die Natur der Seele wohl erforſchte und die jeder Natur angemeſſene Gattung herausfand, ſeine Rede ſo anlegt und ordnet, daß er der vielgewandten Seele vielgewandte, bei ihr vollkommenen Anklang findende, der einfachen einfache Reden widmet: eher werde es nicht irgend möglich ſein, die Gattung der Reden ſo kunſtgemäß zu behandeln, als es in ihrer Natur liegt, weder wo es zu belehren, noch wo es zu überreden gilt, wie im Vorigen unſere ganze Unterſuchung uns nachgewieſen hat.

Ph. Durchaus ſo ſtellt Das ſich wol heraus.

Sokr. Was ferner die Frage betrifft, ob es ſchön oder 63
ſchimpflich ſei, Reden zu halten und zu ſchreiben, und wie es geſchehen müſſe, damit es mit Recht oder nicht zum Vorwurf gereichen könne, hat Das nicht das kurz vorher Bemerkte gezeigt?

Ph. Welches denn?

Sokr. Daß, wenn irgend einmal Lyſias oder ein Anderer in Beſonderm, oder indem er, in öffentlichen Angelegenheiten Vorſchläge thuend, eine Staatsſchrift verfaßte, etwas ſchrieb oder ſchreiben wird und glaubt, daß darin eine große Beweiskraft liege, Das dem Verfaſſer zum Vorwurf gereiche, ob Jemand es ihm vorrücke oder nicht.[58]) Denn wachend und träumend über das Gerechte und Ungerechte, über das Gute und Böſe in Unwiſſenheit zu ſein, das hört nicht auf Tadel zu verdienen, ob auch der geſammte große Haufe ihm Beifall ertheilt.

Ph. Gewiß nicht.

Sokr. Wer aber glaubt, daß in einer niedergeſchriebenen Rede über jeden Gegenſtand nothwendig viel Spielendes

liege[69]) und daß nie eine Rede, der (darauf verwendeten) Mühe
werth, weder in gebundenen noch ungebundenen Worten nieder-
geſchrieben, noch in der Rhapſoden Weiſe, welche ohne Nach-
forſchung und Belehrung zur Ergötzung ihre Vorträge hiel-
278 ten, vorgetragen worden ſei, ſondern daß in der That die beſten
derſelben ein in das Gedächtniß Zurückrufen für die Unterrich-
teten waren, und daß allein in den belehrenden und der Unter-
weiſung wegen geſprochenen und in der That in die Seele nie-
dergeſchriebenen Worten über das Gerechte und Schöne und Gute
etwas Nachwirkendes und Vollendetes und eifriges Strebens
Würdiges liege, und daß man nur ſolche gewiſſermaßen ſeine
echten Kinder nennen müſſe, zuvörderſt die in ihm ſelbſt er-
zeugte, wenn ſie als ſeine Erfindung ihm inwohnt, und dann,
wenn zugleich ihr angemeſſene Sprößlinge und Brüder der-
ſelben in andern Seelen Anderer aus ihr hervorgingen; andere
aber nicht beachtet — dieſer, ein ſo geſinnter Mann, ſcheint,
lieber Phädros, ſo beſchaffen, daß wir wol, ich und du, ihm
gleich zu werden wünſchen möchten.

Ph. Ich wenigſtens begehr' und wünſche durchaus was
du da ſagſt.

64 Sokr. Es genüge denn alſo nun die von uns mit den
Reden getriebene Kurzweil; und du gehe hin und berichte dem
Lyſias, daß wir beiden, hinabgeſtiegen zu der Nymphen Quelle
und Heiligthum, Reden vernahmen, die uns geboten, dem Ly-
ſias und wenn ſonſt Jemand Reden ſchreibt, und dem Ho-
meros und wer außer ihm von Geſang begleitete oder nicht be-
gleitete Lieder gedichtet hat, ſowie drittens dem Solon und we-
ſſen Schrift ſonſt in öffentlichen Vorträgen, die er Geſetzesvor-
ſchläge nennt, beſtehen, zu vermelden: daß man, wenn er der
Wahrheit kundig Solches verfaßte, im Stande in eine Erör-
terung über Das was er ſchrieb ſich einlaſſend es zu vertreten,
und vermögend ſelbſt durch der Rede Kraft das ſchriftlich Ver-
faßte zu verdunkeln, einen ſolchen Mann nicht nach Dieſem
benennen muß ſondern nach Jenem, was ihn ernſtlich be-
ſchäftigte.

Ph. Welche Namen theilſt du ihm alſo zu?

Sokr Ihn einen Weiſen zu nennen ſcheint mir wenig-
ſtens etwas Großes und nur einem Gotte Gebührendes; aber

der Name eines Weisheitsfreundes oder ein ähnlicher möchte ihm wol eher zukommen und angemeſſener ſein.

Ph. Und mit ſeinem Treiben gar nicht in Widerſpruch.

Sokr. Wer dagegen nichts Werthvolleres hat, als was er verfaßte und niederſchrieb, nachdem er lange Zeit es um- und umkehrte, aneinanderfügte und wegſtrich, den wirſt du wol mit Recht einen Dichter, Redenſchreiber oder Geſetzesabfaſſer nennen?

Ph. Wie ſonſt?

Sokr. Das ſage alſo deinem Freunde.

Ph. Du aber, wie wirſt du es machen? Denn auch deinen Freund darfſt du nicht übergehen.

Sokr. Wen meinſt du denn?

Ph. Iſokrates, den ſchönen. Was wirſt du dem vermelden? Mit welchem Namen werden wir ihn bezeichnen?

Sokr. Iſokrates iſt noch jung, lieber Phädros. Was ich aber von ihm prophezeihe, will ich dir ſagen.

Ph. Was denn doch?

Sokr. Er ſcheint mir von Natur beſſer begabt, als für Reden im Geſchmacke des Lyſias, und auch ſeiner Gemüthsanlage nach edlerer Sinnesart; ſodaß es gar nicht zu verwundern wäre, wenn er mit fortſchreitenden Jahren eben in den Reden, in denen er jetzt ſich verſucht, mehr, als ein Mann vor Knaben, vor Allen ſich auszeichnete, die je mit Abfaſſung von Reden ſich beſchäftigten, und wenn ferner, ſollte ihm Das nicht genügen, ein göttlicheres Streben ihn zu Größerm führte. Denn von Natur, Freund, liegt eine Liebe zur Weisheit in der Sinnesart dieſes Mannes. Das alſo will ich Namens der hier obwaltenden Gottheiten dem Iſokrates, als meinem Liebling, vermelden, du aber Jenes dem Lyſias, als dem deinigen.

Ph. So ſoll's geſchehen. Aber laß uns gehen, da auch die Hitze erträglicher geworden iſt.

Sokr. Iſt's nicht geziemend, bevor wir gehen, im Gebete die Gottheiten hier anzuflehen?

Ph. Ei gewiß.

Sokr. Geliebter Pan und ihr andern hier waltenden Götter, verleihet mir ſchön zu werden von innen, und daß mein

Äußeres meinem Innern entſprechend ſei. Für reich möge mir der Weiſe gelten, des Goldes aber ſoviel mir zu Theil werden, als der Genügſame gar nicht führen noch haben möchte. [69])

Haben wir noch einen Wunſch, lieber Phädros? Denn mir genügt das Erflehte.

Ph. Auch auf mich zugleich flehe Das herab, denn gemeinſam iſt Alles den Freunden.

Sokr. So laß uns gehen.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Durch Böckh's treffliche Erörterungen (Philolaos, S. 34) ist es zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben, daß der Gesammttitel der Schrift des Philolaos weder Physik, wie Stobäos (Ecl. I, 16, 7; 26, 4) angibt, noch vom Kosmos, wie Proklos (ad Euclidem, p. 6) berichtet, sondern Bakchantinnen gewesen sei; gewiß eine für ein Buch voll so tief eindringender Weisheit nicht weniger angemessene Bezeichnung, als die der Musen für des Herodotos großes Geschichtswerk.

2) Böckh, Philol., S. 19.

3) Über den Zusammenhang, in welchem schon bei Philolaos das Kosmische mit dem Psychischen und Ethischen stand, vgl. bei Böckh §. 11, 18, (wo schon ein ganz bestimmter Unterschied zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und höhern Erkenntniß hervortritt), 22.

4) Böckh, S. 177.

5) Besonders bedeutend, aber auch mit dem so unklaren Vorstellungen eigenen Widerspruche behaftet, tritt bei dem Dichterphilosophen Empedokles die Seelenwanderung hervor, der sie einerseits als Folge eines ursprünglichen Falles der Seelen und den Menschen, in ganz orientalischer Weise, als einen Flüchtling auf Erden ansah, daher selbst schon Pflanze, Vogel, Fisch, Mann und Weib gewesen zu sein glaubte, andererseits aber doch annahm, sie sei das Werk einer ewigen Nothwendigkeit und nach einer Wanderung von 30,000 Jahren trete für alle Seelen der Zustand früherer Seligkeit wieder ein (Emped. ed. Karsten, v. 1—8, 380—386).

6) Gorgias, S. 493.

7) Böckh, S. 22.

8) Porphyrios, Leben des Pythagoras, S. 40 Holsten. Damit stimmt ganz überein, was Platon (S. 278) über den Werth der Schriftwerke sagt.

9) Außer der ganz vereinzelten, oben angeführten Stelle im Gorgias kommen Spuren von Bekanntſchaft mit pythagoreiſchen Lehren beſonders im Parmenides (doch in viel beſchränkterm Maße, als man gewöhnlich annimmt; ſ. Einleitung S. 317) und in dem vielleicht während der italiſchen Reiſe geſchriebenen Staatsmanne vor, in welchem eine polemiſche Bezugnahme auf eine pythagoreiſche Grundanſchauung nicht zu verkennen iſt (vgl. Einl. S. 603 fg., 621).

10) Vgl. Einleitung zum Lyſis, S. 217, und Anm. 3 zum Staatsmann, S. 574, mit Anm. 4.

11) Vgl. Einleitung zum Gorgias, S. 332 fg.

12) Platon ſelbſt deutet in unſerm Dialog (S. 270) den belebenden und begeiſternden Einfluß der neuen Gedanken des Anaxagoras über die Natur der Welt und das Weſen der weltregierenden Vernunft, wie der Unvernunft (des Wahnglaubens der Menge) auf die Beredtſamkeit des Perikles an, die dieſer philoſophiſchen Grundlage einen Theil ihrer Erhabenheit und bezaubernden Kraft verdanke. Ironiſch deutet er dabei, wie in der Vertheidigungsrede (S. 18), auf das verzerrte Bild hin, das Ariſtophanes in den Wolken vom Sokrates entwirft, indem er die Philoſophie des Anaxagoras Geſchwätz und Lufttheorie (Meteorologie) nennt.

13) Daß des Syrakuſaner Korax Landsmann und Schüler Tiſias nicht blos in der atheniſchen Pflanzſtadt Thurii, ſondern auch in Athen ſelbſt lehrte, wo unter andern Iſokrates ihn hörte (Dion. von Halik. über Iſokr., K. 1), wird aus guten Quellen berichtet (Pauſanias, B. 6, K. 17). Vgl. Weſtermann, Geſch. d. griech. Beredtſamkeit, S. 38. Auch daß Lyſias in Thurii ſein Schüler war, iſt gewiß; Plutarch, Leben der zehn Redner, S. 835.

14) Der hochgeſinnte und in jeder Hinſicht tüchtige Rhamnuſier Antiphon, dem das Lob ſeines großen Schülers Thukydides (B. 8, K. 68) einen noch größern Ruhm bereitet hat, als ſeine wenigen noch erhaltenen Reden, deren Echtheit überdies neuerdings angezweifelt ward, war der erſte Athener, der, ohne jemals ſelbſt als Redner aufzutreten (nur einmal, als er wegen der Einführung des Rathes der Vierhundert auf den Tod angeklagt war, brach er ſein Schweigen in einer Rede, die Thukydides die beſte je in einer ſolchen Sache gehaltene nennt), zuerſt in Athen ſowol eine Rednerſchule eröffnete (Menexenos, S. 236) als Prozeſſirenden für Geld Reden ſchrieb (Plut. S. 833. Weſtermann, S. 59 fg.).

15) Cicero nach Ariſtoteles im Brutus, Kap. 12. Plut., S. 839. In Athen hörte ihn Iſaios. Weſtermann, S. 73 fg.

16) Vgl. Anm. 1 zur Einleitung in den Lyſis.

17) In der trefflichen Epiſode über die Freundſchaft, dem achten und neunten Buche der nikomachiſchen Ethik, wird von der Freundſchaft

und ihrem hohen Werthe für die Ethik und Politik ſtets im reinſten Sinne geſprochen, und wenn es einmal heißt (8, K. 6), Greiſe pflegen ſich nicht zu befreunden, weil ſie keinen Sinn mehr für das Vergnügen haben, ſo lehren die folgenden Worte, daß hier lediglich von der Empfänglichkeit für alles Angenehme die Rede iſt. — Daß Xenophon's Gaſtmahl eine entſchiedene Tendenz gegen die unſittliche Liebe zu Jünglingen hat, wird in der Einleitung zum folgenden Dialog nachgewieſen werden.

18) De Platonis Phaedro. Jenae 1801.

19) Platon's Leben und Schriften, S. 82—111.

20) De Platonis Phaedro commentatio varia, p. 42—45. Kiel 1833.

21) Überſ. d. Platon, 1, 1, S. 55—82.

22) Platoniſche Äſthetik, S. 87 fg.

23) Geſch. der griech.-röm. Phil., II, 1, S. 182 fg.

24) Über Platon's Schriften, S. 391—325.

25) In der Ausgabe platoniſcher Dialoge, 1832, IV, 1, S. III—XXIV.

26) De primordiis Phaedri Platonis, Lips. 1848, p. 7 sq.

27) Geſch. der plat. Philoſophie, S. 511—518. Vgl. S. 373—382 nebſt Anm.

28) A. B. Kriſche über Platon's Phädros, Göttingen 1848, S. 132. Dieſe Schrift des zu früh verewigten Verfaſſers iſt eine der gründlichſten Einzelſchriften über platoniſche Dialoge; wäre nur die Darſtellung etwas klarer und abgerundeter!

29) Prodromus platoniſcher Forſchungen, Göttingen 1852, S. 68—104. Einer mündlichen Mittheilung des Herrn Verfaſſers habe ich übrigens entnommen, daß er jetzt ſeine Meinung über die Abfaſſungszeit des Phädros geändert hat.

30) S. 273.

31) Beſonders in dem Gegenſatze der wahren und weſentlichen Güter von denen, die der Menge als ſolche erſcheinen, deren jene dem Wiſſen und der Belehrung, dieſe der Meinung und Überredung angehören; S. 260.

32) Hierhin gehört das Wort, daß die Seelen, die nicht zum Schauen des weſentlichen Seins gelangten, Speiſe der Meinung (τροφὴ δοξαστή) zu ſich nehmen; S. 248.

33) Dies iſt jene ſterbliche Beſonnenheit, die nur Sterbliches und Spärliches ſpendet; S. 256.

34) S. 271 fg.

35) S. 273.

36) Der eleatiſche Palamédes, wie der gewandte Dialektiker Zenon wegen ſeiner Rede- und Disputirfertigkeit genannt wird, da er den Hörern Daſſelbe zugleich als ähnlich und unähnlich, als Eines und Vieles, als ruhend und bewegt erſcheinen läßt (vgl. Parmen., S. 127), wird hier nebſt ſeiner Kunſt des Widerſpruchs (ἀντιλογική) ganz ge-

ſchichtlich in unmittelbare Verbindung mit der falſchen Rhetorik gebracht (S. 261), weil die feine und ſpitzfindige ſikeliſche Rhetorik als eine Frucht der eleatiſchen Philoſophie anzuſehen iſt; Einleitung zum Gorgias, S. 332 fg.

37) Vgl. Anm. 1 zur Einleitung in den Euthydémos, S. 73.

38) S. 275.

39) Wenn Schleiermacher meint, Platon habe die Rhetorik deshalb als Beiſpiel gewählt, weil ſie mehr als die Dichtkunſt nach Überzeugung ſtrebe, ſo läßt er außer Acht, daß Platon auch die Poeſie von ſeiner echten Rhetorik nicht ausſchließt, vielmehr, wo er von Schriftwerken redet, Dichter und Proſaiker immer zuſammenfaßt und daher auch dem Homer und überhaupt den Dichtern eben ſowol als dem Lyſias und Solon den Rath gibt, Freunde der wahren Weisheit zu werden; S. 277, 278.

40) Die Trennung der Dialektik von der echten Rhetorik, die Suſemihl in dem Dialog findet, indem er beide nach den Kreiſen ihrer Wirkſamkeit ſcheidet, dürfte ſchwerlich haltbar ſein, da beide ſich zu einander verhalten, wie Inneres und Äußeres, Seele und Leib, und daher eine nicht ohne die andere ſein kann. Einen höhern Zweck, als Gottgefälligkeit, die hier als der Rhetorik höchſtes Ziel geſetzt wird, kann wol auch die Dialektik nicht haben. Worauf beruht denn aber die ganze hier ſo ſchön geſchilderte Kunſt der Seelenleitung anders, als auf Dialektik, und iſt dieſe Kunſt weniger nothwendig im belehrenden Geſpräch, als in der öffentlichen Rede? Auch die Incongruenz, die Suſemihl darin findet, daß der echten Rhetorik bald die wahre Schriftſtellerei, bald die philoſophiſche Mittheilung durch die Rede entgegengeſtellt werde, iſt in der That gar nicht vorhanden, da die wahre Rhetorik nichts anderes als Dialektik in Worten, mithin ſelbſt philoſophiſche Mittheilung iſt; erſt beiden zuſammen ſteht die Schriftſtellerei als ein Bild der Rede und als Erinnerung für Wiſſende an früher Gelerntes gegenüber.

41) Diogenes der Laërtier, 3, 38.

42) Vita Platonis ed. Fischer, p. 76.

43) Haec de adolescente (Isocrate) auguratur Socrates; at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis; Orator c. 13.

44) Tennemann, Syſtem der plat. Phil., I, S. 118. Sein Zweifel gründet ſich allein auf die Erwähnung der ägyptiſchen Götter Thämus und Theuth, woraus hervorgehe, daß Platon, als er den Phädros ſchrieb, ſchon in Ägypten geweſen ſei; auch ſonſt kommen Anſpielungen auf dies wunderbare Land vor, wie namentlich auf den langen und beſchwerlichen kanobiſchen Nilarm, den die Schiffer euphemiſtiſch oder ironiſch den ſüßen Arm nannten, da er eigentlich der bittere heißen ſollte; S. 257. Die Erklärung dieſer viel beſprochenen Stelle

liegt übrigens, wie Grauert (Lectionscatalog von Münſter, 1830—31) nachgewieſen hat, lediglich in dem Beſchönigenden und Begütigenden, was in einer ſolchen eigentlich das Gegentheil bezeichnenden Benennung enthalten iſt. — Schleiermacher's Einwand gegen Tennemann, Platon habe, auch ohne in Ägypten geweſen zu ſein, von ihren Göttern reden und dichten können, iſt ſchwach, da gerade bei unſerm Philoſophen, mehr als bei vielen andern Schriftſtellern, die Erfahrungen ſeines Lebens mit aller Friſche auf den Inhalt und die Färbung ſeiner Schriften einwirkten und dadurch oft, auch wo andere Stützpunkte der Unterſuchung fehlen, zu Schlüſſen über ihre Abfaſſungszeit berechtigen.

45) Philolaos, S. 104. Auch in den Unterſuchungen über das kosmiſche Syſtem des Platon (Berlin 1852), S. 85, nennt Böckh den Phädros ſeine erſte Schrift.

46) Geſch. der griech. Phil., II, S. 162 fg.

47) Oeuvres de Platon, II, p. 232—240. Socher, Stallbaum und Hermann werden von Schwalbe völlig ignorirt, indem er ſich auf die übereinſtimmende Anſicht der ausgezeichnetſten Kritiker unſerer Tage beruft.

48) O. F. Gruppe, die kosmiſchen Syſteme der Griechen (Berlin 1851), S. 18.

49) Einleitung S. 76.

50) Mit Recht macht Stallbaum, der in ſeiner zweiten Abhandlung De primordiis Phaedri Platonis (Lips. 1849) den von der Überlieferung hergenommenen Beweisgrund der gründlichſten Prüfung unterwirft, darauf aufmerkſam, wie ganz ſubjectiv und verkehrt Olympiodóros verfahre, indem er die allgemein verbreitete Sage, Platon habe in ſeiner Jugend Dithyramben gedichtet (Diogenes von Laërte, 3, 5), auf den Phädros beziehe.

51) S. 238.

52) Statt des unſinnigen: λόγον δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον bei Diogenes (3, 38) lieſt Stallbaum: λόγος δὲ πρῶτον γράψαι, ſodaß das Zeugniß des Panaitios wegfiele und nur ein Gerücht übrig bliebe, das noch dazu ſich wahrſcheinlich auf die Periode der Lehrthätigkeit Platon's bezogen habe, aus welcher der Phädros allerdings das erſte Werk zu ſein ſcheine, ſpäter aber misverſtanden worden ſei. Auch wenn man dieſer Annahme nicht beitritt, wird man doch auf eine ſo unverbürgte und ſo unvollſtändig und unklar überlieferte Sage nicht mehr Gewicht legen dürfen, als ihr aus andern Gründen zukommt.

53) Diog. v. L., 3, 63.

54) Ebendaſ. Daß von Zeitbeſtimmungen hier gar nicht die Rede ſein kann, dafür zeugt auch, daß Einige mit dem Staate, Andere

Digitized by Google

fogar mit dem Timäos ihre Sammlungen anfingen, zwei Werke, die gewiß weder in alter noch neuer Zeit jemals für Jugendſchriften Platon's gehalten worden ſind.

55a) Diog. v. L., 3, 58.

55b) Vgl. Einleitung zum Lyſis, S. 229 fg.

56) Der Widerlegung der von der Einführung des Lyſias hergenommenen Gründe für die gewöhnliche Meinung widmete Stallbaum eine eigene Schrift: Lysiaca ad illustrandas Phaedri Platonici origines, Lips. 1851.

57) Unter den Titeln ſeiner Reden werden Lob- und Leichenreden, auch erotiſche Vorträge und Briefe erotiſchen Inhalts erwähnt; Dion. über Lyſias, K. 3. Phot. bibl. cod, 262. Plut. X oratt., p. 835 sq. Mit Spengel (Artt. scriptt., p. 124—135) und Stallbaum anzunehmen, die erotiſche Rede des Lyſias in unſerm Dialoge ſei einer jener von Dionyſios erwähnten Briefe, iſt mehr als mislich, da Platon, hätte er ihr Briefform geben wollen, dies wol irgendwie beſtimmter angedeutet hätte. Überdies war zu des Lyſias Zeit das Anfertigen von Briefen als rhetoriſchen Kunſtſtücken noch nicht üblich, weshalb überhaupt gegen die Echtheit jener Briefe, die Dionyſios allerdings ſchon geſehen hat, einiges Bedenken erwächſt.

58) Brutus, K. 12.

59) Ähnlich, wie die Beweiskraft der von der Einführung des Lyſias hergenommenen Gründe für die Abfaſſungszeit des Phädros, prüft Stallbaum auch die ſich auf den Iſokrates beziehenden in der Schrift: Isocratea ad illustrandas Phaedri Platonici origines, Lips. 1850.

60) Vgl. Anm. 43. Diogenes (3, 8) nennt ihn einen Freund Platon's.

61) Die beiden älteſten der noch vorhandenen Reden des Iſokrates, gegen Kallimachos und Euthynoos, ſind nicht vor 402 abgefaßt; Stallbaum, Isocratea etc., p. 9.

62) S. 257.

63) Über den Lyſias, K. 13.

64) S. 272, 273.

65) K. F. Hermann, die Rede des Lyſias in Plato's Phädrus, in den geſammelten Abhandlungen und Beiträgen zur claſſiſchen Literatur und Alterthumskunde (Göttingen 1849), S. 1—21.

66) Einleitung zum größern Hippias, S. 49 fg.

67a) Sowol der Styl und Charakter der vorher erwähnten früheſten Reden des Iſokrates, als auch des Cicero auf Ariſtoteles geſtütztes Zeugniß (similiter Isocratem primo artem dicendi esse negavisse, scribere autem aliis solitum orationes, quibus in judicio uterentur) machen es glaubhaft, daß Iſokrates erſt allmälig von der gewöhnlichen Praxis der gerichtlichen Rhetorik zu einem höhern Standpunkte gelangt ſei, ſodaß die Weiſſagung des Sokrates, die auf den Iſokrates, wie er

um 406 noch war, gar nicht einmal paſſen würde, nicht geſchichtlich, ſondern als eine feine, das ſpätere, tiefere Weſen des Redners anticipirende Lobeswendung zu nehmen iſt.

67b) In dieſer Schrift finden ſich ſo häufige, bis jetzt noch nirgends hervorgehobene Beziehungen auf den Phädros, daß dieſer entweder dem Iſokrates oder des Letztern Schrift (was mir wahrſcheinlicher iſt) dem Platon vorgelegen haben muß; nicht nur macht Iſokrates, wie Platon, den ſophiſtiſchen Rhetoren zum Vorwurf, daß ſie ſich nicht um Wahrheit kümmern, und ſetzt ihrer unwiſſenſchaftlichen Technik die Philoſophie entgegen (p. 292 Reisk.), ſondern mehrmals wiederholen ſich dieſelben Gedanken in ähnlichen Worten und Wendungen; was Iſokrates über das Verhältniß der Schrift zur lebendigen Rede ſagt (p. 293), ſtimmt faſt wörtlich mit Dem, was der Phädros darüber bringt (S. 275), überein; auch die an den Redner (p. 294) geſtellte Foderung, bei der großen Mannichfaltigkeit des Lebens die Eigenthümlichkeit des einzelnen Falles und des Schülers zu berückſichtigen und nicht Alles nach allgemeinen Regeln und Syſtemen zuzuſchneiden, iſt ganz dieſelbe wie die des Sokrates (S. 271). Freilich iſt, was Iſokrates Philoſophie nennt, noch nicht die platoniſche.

68) Vom Vermögenstauſch, §. 265—269. Wie jenem Redenſchreiber im Euthydemos oder wie dem Kallikles im Gorgias, iſt auch ihm die Philoſophie nur eine für Jünglinge paſſende Gymnaſtik des Geiſtes, welcher der für das öffentliche Leben thätige Mann entwachſen ſei; die Lehre eines Parmenides, Meliſſos, Empedokles ſind ihm, wie dem xenophontiſchen Sokrates, unnütze Spitzfindigkeiten.

69) Mit der größten Achtung ſpricht Dionyſios vom Iſokrates; er findet in ihm die wahre, nicht blos theoretiſche, ſondern auch praktiſche Philoſophie (über Iſokr., K. 4), vergleicht ſeinen Styl mit dem des Pheidias und Polykleitos (K. 3), ſieht in ihm Platon's Wort, daß gegen ihn einſt alle Redner Kinder ſein werden, vollſtändig erfüllt (K. 12).

70) Vgl. Anm. 44.

71) Schon im Staatsmanne glaubten wir Spuren der ägyptiſchen Reiſe zu bemerken; Einl. z. Staatsm., S. 601.

72) Kriſche's von der verſchiedenen Form der Pſephismen vor und nach dem Archontenjahre des Eukleides, Olymp. 94, 2, hergenommenes Argument (S. 22) habe ich nicht erwähnt, da er ſelbſt kein Gewicht darauf legt und zugibt, daß nicht ſogleich mit der neuen Schrift die neue Form der Inſchriften eingetreten ſei.

73) S. 265.

74) Vgl. Einleitung zum Sophiſten, S. 459.

75) Nach der feinen und richtigen Bemerkung von Groen v. Prinſterer (prosopogr. Platonica, p. 118).

by Google

76) Protagoras, S. 329.

77a) Phädon, S. 60.

77b) Der Fortschritt von der homerischen Weltanschauung, die Gruppe im Phädros findet (kosm. Systeme), bis zum heliocentrischen System, das in seinen spätern Werken hervortreten soll, wäre in der That erstaunenswerth und kaum begreiflich; aber schon Buttmann hat bemerkt, daß von dem homerischen Krystallhimmel im Phädros gar nicht mehr die Rede ist, sondern der Rücken des Himmels nur der obere, ätherische Luftraum sein kann, jenseits dessen, vielleicht in einem noch reinern Äther, die reinen Formen der Dinge wohnen, wobei überdies zu bemerken ist, daß bei dieser ganzen Vorstellung von dem überhimmlischen sinnliche Vorstellung und Allegorie ganz ineinander laufen, auch das jenseits des Weltraums liegende Unbegrenzte der Pythagoreer, wie Böckh annimmt, mit einwirken mochte. Philolaos nahm in dem obersten Raume des die Welt umgebenden Himmels die Elemente in ihrer Reinheit an (Böckh, S. 94), eine Vorstellung, die Platon vergeistigte. Mit einem festen Himmelsgewölbe erscheint das Hinausfahren der Götter und Seelen über den Himmelsrücken schwer vereinbar. Die in der Mitte thronende Hestia ist auch gewiß nicht die Erde, die nie so heißt, sondern das Centralfeuer des Philolaos.

78) Auch Hegel (Gesch. der Phil., Bd. 14, S. 189) beurtheilt die platonischen Mythen, von denen wir an einem andern Orte im Zusammenhange handeln werden, nicht ganz gerecht, wenn er in ihnen die Ohnmacht des Gedankens sieht, der sich für sich noch nicht festzuhalten wisse, und in ihrer sinnlichen Gestalt, die doch oft nichts als eine ätherische Hülle der höchsten Wahrheiten ist, eine Verunreinigung des Gedankens findet.

79) Wenn Hermann annimmt, Platon habe bei seiner Ideenlehre die sophistischen Angriffe mehr umgehen als unmöglich machen wollen und deshalb die auf der Erde bedrohte Wahrheit lieber in überirdische Räume geflüchtet, als unter der Spreu des Irdischen nachgewiesen, so dürfte eine solche Annahme doch des großen Philosophen wol nicht würdig sein.

80) Allerdings drückt sich Sokrates S. 266 über die Bezeichnung Dialektiker fast so aus, als habe er selbst soeben das Wort im Laufe des Gesprächs erfunden; doch kann die Wendung auch füglich auf den neuen Sinn bezogen werden, den Platon zuerst mit dem Worte verband.

81) Zwar tritt diese Dreitheilung im Phädon und Philebos, wie in den Einleitungen zu diesen Dialogen gezeigt werden wird, nicht hervor, wird aber desto entschiedener im Staate als ein Grundprincip der Ethik und Politik wieder aufgenommen.

82) Philolaos, S. 104 fg.

83) Böckh z. Philol., S. 94 fg.

84) Freilich vermischt Platon jene Vorstellung phantastisch mit fremden Zusätzen, indem er an die Stelle der zehn Sphären die zwölf großen Götter der herrschenden Volksreligion setzt, ihnen aber doch Prädicate gibt, die ganz mit Dem, was er im Timäos über die Sterne sagt, übereinstimmen.

85) Wie Krische (S. 114) den Widerspruch zwischen dem verbitterten und einseitig übertriebenen Urtheil über die größten Staatsmänner Athens, namentlich über den Perikles, im Gorgias, und zwischen der eben so milden als treffenden Art, wie hier der große Mann angesehen wird, verkennen kann, ist unbegreiflich. Aber die Meisten werden gewiß auch, ungeachtet des von Krische erhobenen Einspruchs, jene Milde viel lieber dem ruhigern und gemäßigtern Mannesalter, als der Jugend Platon's zuschreiben wollen, die bei ihm, wie wir in den Dialogen aus jener Zeit sahen, eben so schnell fertig mit dem verdammenden Worte war, wie bei so vielen mit Geist begabten Jünglingen.

86) Brandis führt Fichte und Schelling als glänzende Beispiele früher, selbständiger Reife und Originalität in der Philosophie an; indessen wurde Fichte in seinen ersten Versuchen, wie in der Kritik der Offenbarung, ebenso durch Kant bestimmt, obgleich er schon damals über ihn hinauszugehen strebte, wie Platon durch Sokrates. Dagegen steht der zwanzigjährige Schelling mit seiner Naturphilosophie, die gleich vollständig gerüstet ohne Vorgänger aus ihres Urhebers Haupte hervorsprang, allerdings ohne Gleichen in der Geschichte der Philosophie da; aber nie ist er doch so auf einen untergeordneten Standpunkt wieder zurückgegangen, wie Platon es würde gethan haben, hätte er wirklich mit dem Phädros angefangen.

87) Auch die vermittelnde Annahme von Brandis, daß manche der kleinern, sokratisirenden Dialoge noch vor dem Phädros verfaßt seien, reicht nicht hin, die Kluft, die zwischen ihnen und unserm Dialoge liegt, auszufüllen, zumal da doch auch der Protagoras noch ganz auf dem Standpunkte jener kleinern Dialoge steht.

88) Gastmahl, S. 206.

89) Daher wird sogar Gott in einem Ausdrucke, den Platon freilich selbst als mangelhaft und allzu dichterisch bezeichnet (S. 246), ein unsterbliches, lebendes Wesen genannt, dessen Seele und Leib ewig und unzertrennlich verbunden seien.

90) Daß im Phädon zuerst der Seele das Prädicat der Einfachheit mit klaren Worten beigelegt und philosophisch begründet wird, ist allerdings anzuerkennen; S. 78 fg. Darum kann auch ihr Wesen nur mit dem reinen Gedanken erfaßt werden; S. 66.

91) Phädon, S. 69.

92) Phädon, S. 78.

93) Susemihl glaubt aus dem Umstande, daß im Staatsmanne, wie im Phädon, die Unsterblichkeit des vernünftigen Seelenwesens, im

Phädros dagegen die des ganzen Seelenweſens gelehrt werde, mit mathematiſcher Sicherheit folgern zu müſſen, daß der Staatsmann nicht älter als Phädros ſein könne, ſondern zwiſchen dieſen und den Phädon treten müſſe. Aber die Prämiſſe dieſes Schluſſes iſt nicht richtig; denn die Stelle im Staatsmanne (S. 309) enthält gar nichts von einer Theilung des Seelenweſens, ſondern die ganze Seele iſt dort der unvergängliche Theil der menſchlichen Natur im Gegenſatze zu dem thieriſchen und vergänglichen, alſo dem Leibe.

94) S. 77.

95) Sehr ſinnig iſt die Vergleichung dieſer Palinodie mit der des Steſichoros; denn auch dieſe betraf einen ſchönen und viel gefeierten Gegenſtand, die Helena, von welcher er in einem frühern Gedichte, ganz im Einklang mit der älteſten Sage, geſungen hatte, ſie ſei, von Paris entführt, des trojaniſchen Krieges verhängnißvoller Anlaß geworden, wogegen er ſpäter der nachhomeriſchen Sage, die wir aus der Helena des Euripides kennen, folgend annahm, Helena ſei nicht ſelbſt, ſondern ſtatt ihrer ein täuſchendes Luftbild nach Troja entführt worden. So war die Ehre der ſchönen Frau gerettet, gerade wie die zweite Rede des Sokrates eine Ehrenrettung des Eros iſt. In dem Verhüllen des Hauptes bei der erſten Rede und dem Entblößen bei der zweiten mag eine Andeutung der Erblindung, welche den erwähnten großen Lyriker nach ſeinem erſten Gedichte getroffen haben ſoll, ſowie der nach dem widerrufenden Geſange ihm wiedergeſchenkten Sehkraft liegen.

96) Über die urſprüngliche Identität der Nymphen und Muſen vgl. Voß zu Virgil's Ekloge 7, v. 21.

97) S. 242. Auch dieſe innere, ſelbſtändige Mantik, die in dem Dämonion liegt (ſ. die treffliche Auseinanderſetzung Hegel's in der Geſch. der Phil., Bd. 14, S. 94 fg.), bildet einen der Grundidee des Dialogs entſprechenden Gegenſatz zu der gewöhnlichen an äußere Zeichen oder doch an vermittelnde Menſchen gebundenen Mantik.

98) Ein aufmerkſamer Leſer des Dialogs und unſerer Erörterungen wird wol ſo wenig dieſe für den Phädros ſo höchſt bezeichnenden Worte (S. 258), als das gleich darauf folgende liebliche Märchen von den Cicaden mit Schleiermacher überflüſſig und zwecklos oder wol gar ſtörend in den Zuſammenhang eingreifend nennen.

99) Palamedes ſtand in der nachhomeriſchen Sage dem Odyſſeus gegenüber, wie die höhere und edlere Klugheit der gemeinen, praktiſchen Schlauheit; gerade ſo denkt ſich Platon den Gegenſatz zwiſchen dem feinen, echt philoſophiſchen, wenn auch etwas ſpitzfindigen Dialektiker Zenon und einem Thraſymachos und Theodoros, bloßen regelrechten Praktikern ohne die Tiefe und den höhern Schwung, den nur die Philoſophie verleiht.

100) Über Thraſymachos und Theodoros vgl. Weſtermann's Geſch. der griech. Beredtſamkeit, S. 41.

101) Vgl. Anm. 14. Ob die honigsüße Rede des Adraſtos, die auch die Widerſtrebenden zum Feldzuge gegen Theben mit fortriß, hier mit dem Einfluſſe, den Antiphon auf die Athener übte und namentlich bei der Einſetzung des ariſtokratiſchen Rathes der Vierhundert bewährte, verglichen werden ſoll, darüber wage ich kein Urtheil.

102) Kosmos, II, 17, 18.

103) Cic. de leg. I, 5; II, 2, 3. de oratore, I, 7.

104) Hierhin gehört, daß er bei dem übel verrufenen Epikrates (Ariſtophanes Ekkleſiazuſen, v. 71) in dem nicht minder berüchtigten Hauſe des Morychos abgeſtiegen war; vgl. Groen van Prinsterer, prosopogr. Plat., p. 114.

105) Das Bild von den beiden Roſſen iſt nicht ganz conſequent durchgeführt, indem einerſeits auch die Götter mit zwei Roſſen fahren, andererſeits einmal beide Roſſe zuſammen dem Wagenlenker widerſtreben; S. 254.

106) Die Vergleichung der Athener mit Cicaden iſt um ſo bezeichnender, da ſie bis kurz vor dem Beginn des peloponneſiſchen Krieges goldene Cicaden als auszeichnenden Haarſchmuck trugen; Thuc. I, 6.

107) Bei der zweiten Form der Begeiſterung wird hier beſtimmter, als vorher, wo die Sühnungen und Weihen keinem beſtimmten Gotte zugeſchrieben wurden, des den heiligen Myſterien vorſtehenden Dionýſos gedacht.

108) Hierhin gehört beſonders das Wäſſerchen; S. 229.

109) Das Rhetoriſche der Rede des Lyſias, worauf Sokrates ausſchließlich aufgemerkt zu haben verſichert, iſt gewiß nicht mit Stallbaum auf die Fülle und Bedeutung der Gedanken, die nicht zur Aufgabe der Rhetorik gehören, ſondern auf den Bau und die Verknüpfung der Sätze, die Eintheilung, mit Einem Wort, auf jene höhere Kunſt der Rede zu beziehen, durch die ſie ein geiſtig beſeeltes Ganzes wird und die himmelweit von dem bloßen Abzirkeln und Feilen der Worte verſchieden iſt.

110) Das artige Epigramm des Midas kann in der Form, in welcher es Platon mittheilt, nicht blos vorwärts und rückwärts ohne Veränderung des Sinnes geleſen werden, ſondern man kann auch mit jedem beliebigen Verſe anfangen und wird immer wieder Daſſelbe bekommen.

111) So in der Periode S. 238, an deren über alle Ufer tretendem Schluſſe ich ſo wenig mit G. Hermann und Stallbaum das freilich überflüſſige ἐῤῥωμένως weglaſſen, als das höchſt charakteriſtiſche und trefflich zu ῥώμη paſſende νικήσασα in κινήσασα ändern möchte.

112) Parmenides von Karſten, v. 1—17.

113) Schon der Gedanke eines mit dem Wagenlenker zuſammengewachſenen Zwiegeſpannes hat nichts Klares und Plaſtiſches; ſpäter

Digitized by Google

wird das Bild ganz verlaſſen und es iſt nicht mehr von Flügelroſſen, ſondern nur von dem bei dem Anblicke des Idealſchönen keimenden, durch die Berührung mit dem Häßlichen aber dahinſchwindenden Gefieder der Seele die Rede, bis ſpäter, bei der Schilderung der erwachenden Liebe, das frühere Bild wieder aufgenommen wird.

114) Hierhin gehört beſonders die faſt das Tollſte im Kratylos überbietende Ableitung der οἰωνιστικὴ von οἴησις, νοῦς und ἱστορία, S. 244.

115) Wie fein und echt attiſch iſt es doch, daß ſowol Sophokles und Euripides, als Perikles und Antiphon nicht als ſtrenge Tadler, ſondern als milde, höfliche Zurechtweiſer untergeordneter Künſtler dargeſtellt werden, ja, daß Sokrates ihnen mehr Feinheit zutraut, als ſich ſelbſt und dem Phädros.

116[a]) Wie namentlich beim Hekatäos von Milet, worüber Creuzer, hiſtor. Kunſt der Griechen, S. 96 fg.

116[b]) Ähnlich reflectirten ſchon die Eleaten; ſo Parmenides, v. 60—73, 77—78 (Karſten). Nur war dieſem ſeine höchſte Einheit noch nicht das Sichſelbſtbewegende, ſondern das ewig Unbewegte, ſodaß bei ihm jene Schlußreihe ſich nur auf das Nichtgewordenſein des Einen bezieht.

117) Vgl. Anm. 77[b].

118) Ariſtot. Metaph. 1, 5.

119) Den großen und ſchönen Gedanken Platon's, in welchem der Keim und die Vorahnung einer reinern Religion lag, wiederholt Ariſtoteles im Anfange ſeiner Metaphyſik: „Das Göttliche kann nicht neidiſch ſein, Vieles aber lügen die Sänger" (Met. 1, 2).

120) Schon der Anfang der ariſtoteliſchen Rhetorik, wo dieſe als eine der Dialektik parallele Wiſſenſchaft bezeichnet wird, iſt ganz platoniſch.

121) In einer von N. G. Ljungberg in Upſala mir und dem Überſetzer freundlich zugeſendeten Schrift (De linguae et literarum latinarum studiis, Upsalae 1852) ſucht der Verfaſſer nachzuweiſen, daß Platon die Schriftſtellerei nicht geringer geachtet habe, als die mündliche Rede. Er hat darin ganz recht, daß er ſagt, das lebendige und beſeelte Wort werde nicht ſchlechthin der ſchriftlichen, ſondern auch der unphiloſophiſchen mündlichen Rede entgegengeſetzt; nur war nicht zu überſehen, daß doch nach Platon's Meinung die Darſtellung der Dialektik lebendiger und wirkſamer durch den mündlichen Unterricht geſchieht, als durch das todte Schriftwort.

2. Zur Überſetzung.

1) Akumenos und deſſen ſpäter (Kap. 50) erwähnter Sohn Eryximachos — derſelbe, der im Gaſtmahl als Zwiſchenredner auftritt und

der auch im Protagoras (Kap. 7) einen Zuhörer abgibt — waren Beide namhafte Ärzte.

2) Zu Anfang der erſten Iſthmiſchen Ode.

3) Die Entfernung von Athen und Megara betrug nach A. Gellius (N. A., VI, 10) über 20000 Schritt.

4) Des Korybantentaumels wurde auch am Schluſſe des Kriton gedacht. Man vergleiche Anm. 14 zum Euthydémos und Anm. 7 zum Jon. Gaſtmahl, Kap. 32.

5) Ein auf dem Hymettos oſtwärts von Athen entſpringendes Flüßchen in Attika.

6) „Boreas die Oreithyia". Boreas entführte Oreithyia, die am Iliſſos ſpielende Tochter des alten attiſchen Königs Erechtheus. Sowol Äſchylos als Sophokles behandelten dieſe altattiſche Sage in einem Trauerſpiel „Oreithyia".

7) Mancher unſerer Leſer erinnert ſich vielleicht, daß dieſe berühmte Inſchrift: „Kenne dich ſelbſt" im erſten Alkibiades ziemlich ausführlich beſprochen wurde.

8) Unter demſelben Ahorn läßt Wieland (Ariſtipp. I, Br. 23) die ſchöne Lais mit dem Sokrates zuſammentreffen. Auch Lucian (Amores, c. 31) erwähnt ſeiner, ſowie Cicero (de orat., I, 7).

9) Da die hier beſprochene Knabenliebe glücklicherweiſe, wenigſtens in chriſtlichen Ländern, allgemein als eine ſelten vorkommende, naturwidrige, höchſt ſtrafwürdige Verirrung betrachtet wird, ſo dürften wol die dem griechiſchen Leſer verſtändlichen, dem deutſchen aber auch in der Übertragung fremden, darauf bezüglichen Ausdrücke einiger Erläuterung bedürfen. Unter dem ſo großen Gute verſteht alſo der Redner die Jugendblüte, unter dem Unheil die auf ſchöne Knaben gerichtete Liebeswuth.

10) Im andern Falle, wenn der um deine Gunſt Werbende nicht dein Liebhaber, wenn er von der Liebeswuth nicht befallen iſt.

11) Ταὐτά iſt, mit den Zürchern, dem ταῦτα, welchem Hermann und Stallbaum den Vorzug geben, vorzuziehen.

12) „Erfülle aber ... zu ſagen." Τοῦτο ... ποίησον· τῶν ἐν τῷ βιβλίῳ βελτίω ... ἕτερα ὑποσχέσει εἰπεῖν. Statt der geſperrten Worte lieſt Imm. Bekker und vor ihm ſchon H. Stephanus: ἕτερα ὑποσχέσῃτι (mache dich anheiſchig Anderes zu ſagen). Statt der nicht eben gewöhnlichen Form ὑποσχέσῃτι ſchlägt Wer (de loco Platonis math., p. 38—43) das näher der von Stallbaum und den Zürchern beibehaltenen Lesart der Handſchriften ſich anſchließende ὑπόσχες (laß es dir gefallen) vor. Wir haben nach der Lesart St.'s und der Zürcher überſetzt. ὑπισχνεῖσθαι heißt nicht blos verſprechen, ſondern auch, wie das lateiniſche profiteri, etwas von ſich ausſagen, ſich für befähigt zu einer gewiſſen Leiſtung erklären, und daraus geht

auch die hier angenommene Bedeutung von ὑπόσχεσις hervor. Sokrates hat Zweierlei von sich ausgesagt, theils daß er Besseres als das von Lysias Gesagte gehört habe, theils daß er selbst Besseres über den von Lysias besprochenen Gegenstand zu sagen wisse. Ob vielleicht vor ἑτέρᾳ der Artikel τῇ einzuschieben sei, bleibe dahingestellt.

13) „Wie die neun Archonten." Nach Plutarch (im Leben des Solon) machten sich die Archonten beim Antritt ihres Amtes öffentlich und eidlich anheischig, die Gesetze treu zu beobachten und nimmer sich bestechen zu lassen, verletzte aber Einer von ihnen diese Verpflichtung, durch sein goldenes Bild in Lebensgröße dafür zu büßen.

14) Die aus Korinthos vertriebenen Söhne des Gewaltherrschers Kypselos gelobten ein goldenes Standbild des Zeus, würden sie dahin zurückkehren und zu ihrem vorigen Ansehn gelangen.

15) Daß sich hier Phädros auf das vom Sokrates zu Anfange des zweiten Kapitels Gesagte bezieht, liegt zu Tage. Die unergötzliche Sitte schlechter Lustspieldichter besteht darin, daß sie ihren Personen Das in den Mund legen, was wir eine Retourkutsche zu nennen pflegen, indem der von Hinz ein Dieb Gescholtene kurz darauf erwidert: Du bist selbst ein Dieb.

16) „Von der Lyder ...". Im Texte steht „der Ligyer" und der Scholiast bemerkt dabei, daß das Volk der Ligyer (oder Ligurer, in Mittelitalien) so gefangliebend gewesen sein solle, daß nicht einmal in der Schlacht das gesammte Heer kämpfte, sondern ein Theil desselben den Kampf der Übrigen mit Gesängen begleitete. Scherzend leitet Sokrates den Beinamen der Musen λιγειαι von λιγυς ab. Dieses Wortspiels wegen glaubte der Übersetzer um so eher an die Stelle der Ligyer die Lyder setzen zu dürfen, da eine Tonart (νόμος) die lydische hieß.

17) „Indem die Scherbe anders fiel." Nach dem Scholiasten ein auf ein Knabenspiel sich beziehendes Sprichwort. Eine Knabenschar trennte sich in zwei Haufen; Einer stellte sich in die Mitte und warf eine auf den verschiedenen Seiten schwarz und weiß gefärbte Scherbe empor. Von der oben zu liegen kommenden Farbe hing es ab, ob die Schwarzen die Flucht ergreifen und die Weißen ihnen nachsetzen sollten, oder umgekehrt. Fiel also bei Erneuerung des Spieles die Scherbe anders als zuvor, so wurden die vorher Verfolgenden zu den Verfolgten. Dasselbe findet zwischen Liebhaber und Liebling, wenn jenes Liebe aufhört, statt.

18) Kap. 14. Bemerkst du nicht, meint Sokrates, indem er scherzend auf den eben eingeflochtenen, wahrscheinlich vom Platon selbst herrührenden Herameter sich bezieht, daß meine Rede vom kühnen Dithyrambenschwunge zur Ruhe des Epikers sich herabgestimmt, daß die mich unwillkürlich fortreißende Begeisterung nachgelassen hat, daß ich also meine Rede schließen kann?

19) Vgl. Euthyphron, Kap. 2, Anm. 3; Vertheidigungsrede, 19, 31.

20) Vgl. Anm. 12 zur Überſetzung des Parmenides.

21) Er kannte dieſe Reinigung nicht, weil er ſonſt nicht erblindet, oder vielmehr bald wieder geneſen wäre. Im Dialekte der äoliſchen Stadt Kyme, die unter andern ebenfalls die Ehre der Geburt des Homeros beanſpruchte, bedeutete ὔμηρος blind; daraus und aus dem Umſtande, daß er den Demodokos, den Sänger der Phäaken, in dem er, wollte man wiſſen, ſich ſelbſt darſtellte, blind aufführt, erwuchs wahrſcheinlich die Sage von der Blindheit des hochgefeierten Dichters. Ob die Art, wie Platon dieſe Blindheit ſcherzend erklärt, dieſem eigenthümlich iſt, wagen wir nicht zu entſcheiden.

22) Steſichoros aus Himera in Sikelien, ein berühmter lyriſcher Dichter, der im 7. Jahrhundert v. Chr. lebte und ein hohes Alter erreichte, zog ſich, wie viele alte Schriftſteller berichten, dadurch Erblindung zu, daß er viel Nachtheiliges von Helena ſang, und erlangte durch eines ſeiner berühmteſten Gedichte, die Palinodie auf Helena, in welchem er ſelbſt ſeiner Blindheit und des erwähnten Grundes derſelben gedachte, das Licht ſeiner Augen wieder.

23) Kap. 12.

24) Sokrates denkt ſich (Kap. 13) einen vielumworbenen Knaben, an den er ſeine Rede richtet.

25) Mit dieſen Worten begann die vorhin erwähnte Palinodie des Steſichoros. Nicht Helena, dichtete in derſelben Steſichoros, ſondern ein Schattenbild derſelben wurde vom Paris nach Troia entführt. Derſelben Sage folgt Euripides in ſeiner noch vorhandenen Helena.

26) Eine der eben nicht glücklichen Ableitungen, deren Kratylos uns eine ſolche Fülle bietet. Οἰωνός ein einzeln fliegender, alſo ein Raubvogel (unſtreitig verwandt mit οἶος allein), dann, wegen des Seltſamen der Erſcheinung als Vorzeichen betrachtet, ein von den Göttern geſandter und die Zukunft vorbedeutender Vogel, gab der ſolchen Vogelflug deutenden Wiſſenſchaft den Namen οἰωνιστική. Dieſe Wiſſenſchaft, meint aber unſer Etymolog, habe urſprünglich οἰονοϊστική geheißen, was von οἴησις (Vermuthung), νοῦς (Einſicht) und ἱστορία (Kunde) herzuleiten ſei. Die Neuern machen mit dem langen o (ω) ſich breit, indem die Ältern dieſen Buchſtaben nicht kannten, da ſie die Dehnung der kurzen Vocale ε und ο durch Verdoppelung derſelben, wie auch wir noch jetzt, bezeichneten.

27) Derjenigen alſo, die redlich das Wahre, Schöne, Gute zu erkennen und auszuüben, und derjenigen, die jüngere Freunde ihrer Lieblinge dazu heranzubilden ſuchten.

28) Die erſten drei Gattungen deſſelben wurden gleich zu Anfang dieſer Rede des Sokrates (Kap. 22) aufgezählt.

29) Wir konnten nicht wol umhin, die griechiſchen Ausdrücke beizu-

behalten, und erlaubten uns nur, für die Participien μυούμενοι und ἐποπτεύοντες in der Überſetzung die Subſtantiven zu gebrauchen. Wie ſo oft, entlehnt auch hier Sokrates den Myſterien den bildlichen Ausdruck, deſſen er ſich bedient. Bei den Myſterien und namentlich bei den eleuſiniſchen, die hier Sokrates zunächſt vor Augen hat, fanden, was wol auch bei den meiſten geheimen Orden in unſern Tagen der Fall iſt, mehre Grade der Weihe ſtatt, je nachdem dem Einzuweihenden weniger oder mehr, oder die ganze Geheimlehre offenbart wurde. Diejenigen, welche den erſten Grad empfangen hatten — dieſen hatten aber nach der hier vorgetragenen Lehre alle Menſchen empfangen, „ſonſt würden ſie", wie es im vorigen Kapitel hieß, „nie zu dieſer Geſtalt gelangt ſein" —, hießen Myſten, die zum Anſchauen des Heiligſten und Geheimſten Gelangten Epopten.

30[a]) Bei dem alſo der Eindruck nicht mehr ein friſcher, demnach in voller Kraft ſich äußernder iſt.

30[b]) Schmachten von losmachten herzuleiten, hat wol ebenſoviel für ſich, wie Platon's Herleitung des Wortes ἵμερος (die Sehnſucht, das Schmachten) von μέρη (die Theile). Wenn man kein Überſetzergewiſſen hätte, würde man lieber dergleichen Herleitungen ganz unterſchlagen.

31[a]) Kap. 21, Anm. 24.

31[b]) Unter Homeriden ſind wol Diejenigen zu verſtehen, welche zu Platon's Zeiten mit dem Vortrage und der Erklärung, vielleicht auch Nachahmung der homeriſchen Geſänge ſich beſchäftigten. Ihnen legt Platon ein paar, vielleicht von ihm ſelbſt herrührende Verſe in den Mund, in welchen ſie uns in etwas muthwilliger Weiſe den Stichnamen mittheilen, den Eros unter den Göttern führt. Dort wird er ſtatt Eros Pteròs (von πτερόν der Fittig, oder πτεροῦν beſchwingen) — Flügler überträgt es Schleiermacher — genannt. Seiner Jugend und des daher rührenden Mangels an Einſicht wegen wird dieſe Bezeichnung der Liebe oder ihres Schutzgottes dem fingirten Knaben, an welchen Sokrates ſeine Rede richtet, lächerlich vorkommen. Ganz in homeriſcher Weiſe iſt es übrigens, daß die Götter eine Perſon oder einen Gegenſtand mit einem andern Ausdrucke bezeichnen als die Menſchen.

32) Als ſchöpfend werden ſie mit den Bakchantinnen verglichen. „Wie verzückt in nicht beſonnenem Zuſtande auch die Bakchantinnen den Flüſſen Milch und Honig entſchöpfen", heißt es im Jon, Th. I, S. 21.

33) „In dem einen der drei olympiſchen Gänge". Sokrates bezieht ſich hier ſowol auf das im 29. Kapitel Geſagte, demzufolge der Philoſoph erſt durch ein dreimaliges, dem Streben nach Weisheit geweihtes Leben, alſo einen dreimal glücklich beſtandenen Kampf, zum Olympos ſich zu erheben vermag, als auch auf die Sitte bei den olympiſchen

Spielen, bei welchen ebenfalls der Ringer seinen Gegner dreimal zu Boden geworfen haben mußte, um als Sieger den Preis zu erlangen.

34[a]) Vgl. Kap. 20, Anm. 22.

34[b]) Eine von altersher vielbesprochene Stelle, deren Sinn jedoch kaum einem Zweifel unterliegt. Ägypten, welches unser Platon, wahrscheinlich kurz vor Abfassung dieses Dialogs, bereist hatte, verdankte bekanntlich seine ausgezeichnete Fruchtbarkeit dem Nilstrome und dessen Überschwemmungen und hieß daher ein Geschenk des Nils (δῶρον Νείλου). Eben deshalb hatte man auch Sorge getragen, durch Kanäle, Dämme ꝛc. dessen Fluten über Niederägypten noch mehr zu verbreiten und die Schifffahrt auf demselben zu erleichtern und abzukürzen. Zu den für die Schifffahrt beschwerlichsten und gefährlichsten Stellen gehört des Nils westlichster Bug oder Arm (ἄγκων), der deshalb nur bei sehr niedrigem Wasserstande befahren, sonst aber durch Beschiffung eines Kanals vermieden wurde. Ein auch sonst häufig vorkommender Volks- oder Matrosenwitz nannte nun diesen von den Schiffern gefürchteten, ihnen also herben, Bug den süßen, gerade so wie man den klippenvollen, stürmischen und sonach unwirthlichen (ἄξεινος) Pontos den wirthlichen (εὔξεινος) nannte. Diesen εὐφημισμὸς ἀντιφράσεως — wie Athenäos diese Ausdrucksweise nennt — findet man wol in allen Sprachen. Wir sagen: ein schönes Wetter, ein freundlicher Empfang, ein sauberer Gast, um das Gegentheil zu bezeichnen. Auch das sprichwörtliche fides Punica der Römer gehört hierher.

So sagt nun Sokrates: Du nimmst die vorgebliche Scheu angesehener Männer, Reden zu schreiben und herauszugeben, für baare Münze, da sie es doch, statt dessen sich zu schämen, für etwas Lobenswerthes und Ruhmverheißendes halten. Blieb es doch dir unbekannt, daß der süße Bug von dem herben (ἀπὸ τοῦ πικροῦ ἀγκῶνος) seinen Namen erhielt, daß er darum der süße genannt wurde, weil er für die Schiffenden ein herber ist. — Wir lesen und übersetzen nämlich unbedenklich mit Schneider (de nonnullis locis Platonicis, p. 16) πικροῦ statt des gewöhnlichen μακροῦ. Zwar führte der hier besprochene Arm auch den Namen des langen, aber nur wenn wir πικροῦ lesen, findet der vom Sokrates hervorgehobene Gegensatz statt. Auch der alte Erklärer Hermias sagt: ἐκλήθη γλυκὺς ἀγκὼν δυσχερὴς ὢν καὶ πικρὸς ὁ τόπος (er wurde süßer Bug genannt, weil die Stelle schwierig und herb ist).

35) Einer im griechischen Alterthum herrschenden Sage zufolge bedurften die Cicaden keiner Nahrung, sondern lebten blos vom Thau. Älian's Thiergesch., I, 20.

36[a]) Der Ilias (II, 361; III, 65) entlehnter Ausdruck.

36[b]) „Auf den Schatten des Esels". Sprichwörtliche Redensart auf einen der Aufmerksamkeit und der Rede nicht würdigen Gegenstand.

Wenn übrigens der Scholiast eine Redensart, deren sich hier Platon bedient, von einem Kunstgriffe ableitet, dessen sich Demosthenes bedient haben soll, die erschlaffende Aufmerksamkeit der Richter, von denen er sprach, zu erregen, so macht er sich eines sehr in die Augen fallenden Anachronismus schuldig.

37) „schöner Kinder" d. h. schöner Reden. Vater oder Erzeuger einer Rede heißt unserm Platon nicht blos ihr Verfasser, wie Lysias (Kap. 38), sondern auch Derjenige, der zu ihrer Abfassung die Veranlassung gab. Sowol in dem einen als in dem andern Sinne kann Phädros der Vater schöner Reden heißen. „Denn ich glaube", sagt ihm Sokrates (Kap. 19), „unter den während deines Lebens verfaßten Reden verdanke man Keinem die Entstehung so vieler, wie dir, entweder indem du selbst sie vortrugst, oder Andere auf irgend eine Weise dazu nöthigtest."

38) Scherzend macht Sokrates den Nestor und Odysseus zu Verfassern von Anweisungen zur Beredtsamkeit. Mit dem greisen Nestor, von dessen Lippen die Rede wie Honig floß, wird der uns wohlbekannte Leontiner Gorgias, der ein Alter von 108 Jahren erreicht haben soll (Anm. 11 zur Einleit. zum Gorgias) verglichen. Thrasymachos aus Chalkedon wird in unserm Dialog noch einige mal erwähnt und tritt im Staate als Zwischenredner auf; der byzantinische Rhetor Theodoros aber ist nicht mit dem kyrenäischen Mathematiker dieses Namens, dem wir als Zwischenredner in den Dialogen: Theätetos, Sophist und Staatsmann begegneten, zu verwechseln.

39) So bezeichnet, wie der Scholiast bemerkt, Sokrates den uns unter Andern aus dem Parmenides bekannten Freund des Parmenides, den Eleaten Zenon.

40) Das geschah in Sokrates' erster Rede, Kap. 14.

41) Wie die deutschen Wörter, um nur einige mehrsylbige anzuführen: Leseesel, Nebelleben, oder die lateinischen Verse: **Signa te, signa, temere me tangis et angis**, oder der minder künstliche: **Otto tenet mappam, madidam mappam tenet Otto** (man nennt sie versus cancrinos, Krebsverse), sich vor- und rückwärts lesen lassen, so läßt sich auch die Aufeinanderfolge der Verse in der Grabschrift des Midas nicht blos umkehren, sondern wenn man die einzelnen mit den ihre jetzige Ordnung angebenden Ziffern bezeichnet, geben neben 4 3 2 1 auch 4 1 3 2; 2 3 1 4, 3 2 1 4 und 1 3 2 4 einen ganz guten Sinn.

42) „Schönerzeugtes" (καλῶν παίδων), eigentlich: schöner Knaben, aber in demselben Sinne, wie er oben den Phädros den Vater schöner Kinder (καλλίπαιδα) nennt. Vgl. Anm. 37.

43) Der hier hervortretende Ausgang eines Herameters, sowie die im Original gebrauchte ionische Form θεοῖο, deuten die Beziehung auf eine homerische Stelle an, vielleicht Odyssee V, 193, oder VII, 38.

44) Seiner geſchah in der Vertheidigungsrede (Kap. 4, Anm. 6) Erwähnung. Auch im nächſten Geſpräche wird ſeiner gedacht; Phädon, Kap. 4, 5.

45) Als Erfinder der Rhetorik nennt Ariſtoteles die Sikeler Korax und Tiſias. Cic. Brutus, c. 10.

46) Vgl. Anm. 39.

47) Vgl. Anm. 2 zur Überſetzung des Gorgias. Der gleich darauf erwähnte Likymnios war, nach dem Scholiaſten, der Lehrer des Polos.

48) „Des Chalkedoniers", des oben (Kap. 43) erwähnten Thraſymachos.

49) Anm. 1.

50a) Richtig bemerken Aſt und Andere, daß darunter der Rhamnuſier (attiſcher Demos) Antiphon, der Lehrer des Thukydides, zu verſtehen ſei, ſo mächtig der Rede, daß nach ihm in irgend einer Kunſt vorzüglich Tüchtige Rhamnuſier genannt wurden.

50b) Andere leſen Tiſias; doch ſcheint das weiter unten (Kap. 56) vom Lyſias Geſagte für die von uns vorgezogene Lesart zu ſprechen.

51) Die ſprichwörtliche Redensart: „den Anwalt des Wolfes machen" heißt offenbar ſoviel als: auch die Gründe Desjenigen vortragen, der uns Unrecht zu haben ſcheint. So tritt z. B. in des Ariſtophanes Wolken ein Anwalt des Unrechts (ἄδικος λόγος) neben dem Anwalte des Rechts (δίκαιος λόγος), ein Vertreter der ſchlechten neben dem der guten Sache auf. Dem Charakter, welcher in den damals jedem Kinde bekannten Äſopiſchen Fabeln dem Wolfe beigelegt wird, verdankt wol die vom Sokrates angeführte ſprichwörtliche Redensart ihren Urſprung.

52) Nicht dieſer Unterredung, ſondern der Unterſuchung über die Kunſt der Rede. Die Bemerkung, auf die hier hingedeutet wird, macht Phädros Kap. 42.

53) Ob das Wort merkſam in der Schriftſprache vorhanden iſt? Wie Dem auch ſei, es iſt vollkommen analog dem ſtrebſam, arbeitſam, aufmerkſam u. a. nachgebildet. Merken, ſoviel als dem Gedächtniß einprägen, iſt bekannt; ſo kann alſo auch merkſam Derjenige mit Recht genannt werden, der ein treues Gedächtniß beſitzt. Ein guter Merks für: ein gutes „Gedächtniß" iſt ein Provincialismus.

54) „Wir junges Volk". Unbedenklich nimmt der Überſetzer die Vermuthung Heindorf's für richtig an, der ἡμεῖς ſtatt ὑμεῖς zu leſen vorſchlägt. Theils pflegt Sokrates, wenn er einen Tadel ausſpricht, gern mit attiſcher Urbanität ſich ſelbſt mit einzuſchließen; theils liegt auch in dem νέοι, wenn der unſtreitig ſchon bejahrtere Sokrates es zugleich auf ſich ſelbſt bezieht, etwas ungemein Drolliges.

55) Daß unter dieſem Scherſpruch des Ammon die im vorigen Kapitel mitgetheilte Äußerung des Thamûs (oder Ammon) über den von der Erfindung der Buchſtaben zu erwartenden Vortheil oder Nachtheil zu verſtehen ſei, bedarf wol kaum der Erwähnung. Daß übrigens

hier nicht von der Erfindung der Buchſtaben, bewirkt durch die Zerlegung der Sylben und Wörter in die ſie bildenden Laute, ſondern von der der Schreibekunſt die Rede ſei, geht aus dem ganzen Zuſammenhange hervor.

56) Das Adonisfeſt, aus Syrien und Phönicien ſtammend, aber auch in Griechenland, vorzüglich in Athen, vor Allem aber unter den Ptolemäern in Alexandria feierlich begangen, war unſtreitig aſtronomiſches Urſprungs. Adon (der Herr) oder Adónis war ein Sinnbild der Sonne. Dieſe beſchreibt die eine Hälfte des Jahres, nach dem ptolemäiſchen Syſtem, ihren Kreislauf um die Erde, größtentheils unter, die andere Hälfte größtentheils über den Äquator; bildlich ausgedrückt: Adonis verſchwindet und wird wiedergefunden. So zerfiel nun das Adonisfeſt in ein Trauer- und in ein Freudenfeſt. Das Verſchwinden drückte man ſinnbildlich durch den Samen von Weizen, Fenchel und Lattich aus, den man in irdene, auch wol ſilberne Gefäße ſtreute. Durch künſtliche Wärme ſchnell hervorgetrieben, ging der beim Trauerfeſte ausgeſäete Samen beim Freudenfeſte, dem des Wiederfindens, ſchon wieder in jenen Gefäßen, den ſogenannten Adonisgärten, auf.

57) Vgl. den Anfang des 39. Kapitels.

58) Das Tadelnswerthe kann unmöglich in dem gar nicht näher angegebenen Gegenſtande, ſondern muß in der Art der Behandlung liegen. Dieſe iſt aber durch den Namen Lyſias zur Genüge angedeutet, bei dem, wie wir zu Anfange unſers Geſprächs an einer ſpäter wegen ihrer unlogiſchen Hohlheit ſcharf getadelten Redeprobe ſahen, von Beweiskraft und Klarheit durchaus nicht die Rede ſein konnte. Wie ſchon Stallbaum bemerkt, iſt bei „ein Anderer" an einen eben ſo unklaren und verworrenen Redner zu denken, wie Lyſias nach der Darſtellung des Platon war. Deutlicher würde es durch ein dem ἄλλος hinzugefügtes τοιοῦτος werden. Statt καὶ μεγάλην τινὰ ἐν αὐτῷ βεβαιότητα ἡγούμενος ..., behauptet St. mit Beſtimmtheit, ſei εἶναι μεγάλην τ. ε. α. β. ἡ. zu leſen. Sollte aber nicht εἶναι füglich bei ἐν αὐτῷ ἡγούμενος ergänzt werden können?

59) Das Spielende (ἡ παιδιά) liegt nicht etwa in der Art, wie der Schriftſteller ſeinen Gegenſtand behandelte, ſondern das Niederſchreiben ſelbſt erſcheint dem Sokrates nach Kap. 61 im Vergleich mit dem mündlichen Vortrage als ein geiſtreiches Spiel.

60) „Als der Genügſame". Wir haben hier die Worte ἄλλος ἢ weglaſſen zu müſſen geglaubt, die uns durchaus ſinnſtörend erſcheinen. Behalten wir ſie bei, ſo lautet die Überſetzung: „Als ein Anderer als der Genügſame", worin eine Beſchränkung liegt, während doch Sokrates ſich die größtmögliche Fülle des Goldes, das heißt Deſſen, worein er den wahren Reichthum ſetzt, der Weisheit, wünſcht.

II.

Das Gastmahl

oder die Lobredner des Eros.

Einleitung.

Wie die beiden so selten gleichmäßig entwickelten Seiten eines tiefer ausgebildeten Menschenlebens, begeisterte Liebe zum Schönen und besonnenes Streben nach höherer Erkenntniß, sich zu lebendiger Wechselwirkung vereinigen müssen, um gemeinschaftlich sowol der Herrschaft des bloßen Sinnenlebens, als des einseitig reflectirenden, nach untergeordneten oder unwürdigen Zwecken strebenden Verstandes entgegenzutreten, und wie nur durch die Verbindung beider das höchste Gut verwirklicht werden könne, lehrte uns der Phädros. Er ließ uns nicht bloß durch den Schleier eines ebenso phantasiereichen als tiefsinnigen Mythos einige Blicke in das innerste Wesen der Einzelseelen, wie der Allseele thun, sondern schilderte uns auch das erste Erwachen der aus den Fesseln des Leibes emporstrebenden Menschenseele zu einem höhern Leben, indem sie, begeistert durch den Anblick der Schönheit und das Gefühl der Liebe, dessen Gegenstand das Schöne ist, sich ihrer ursprünglichen Herrlichkeit und ihres seligen Lebens im Reiche der Götter, sowie der einstigen Anschauung der höchsten Ideen erinnert. Wir sahen, daß dieser Dialog, mit welchem in Platon's wissenschaftlichem Leben eine neue Entwickelungsperiode beginnt, von dem Grundgedanken ausging, gegen einseitige und sophistische Verstandestheorien über Leben, Kunst und Wissenschaft, wie sie namentlich auf die redenden Künste damals einen so verderblichen Einfluß übten, und überhaupt gegen die Herrschaft des todten Buchstaben und willkürlich ersonnener Regeln und Systeme die Foderung der freiesten uud eigenthümlichsten Ausbildung der einzelnen Seele

durch Liebe zum Schönen und durch Philoſophie, ſowie die Pflege der aus beiden hervorgehenden, lebendigen, dialektiſchen Wechſelrede geltend zu machen. Indem nun Platon dort den neuen und für die fernere Entwickelung ſeiner Philoſophie ſo bedeutungsvollen Satz aufſtellte, daß Liebe zum Schönen und die von derſelben getragene Begeiſterung die einzige Wurzel, wie jedes höhern und freiern Seelenlebens, ſo namentlich der Philoſophie und der philoſophiſchen Lehrthätigkeit ſei, ſtellte er ſich zugleich die Aufgabe, ſowol das erſte Erwachen und das ſchöpferiſche Walten und Wirken jener edlern Liebe in der Seele des einzelnen Menſchen zu ſchildern, als auch ihren Urſprung, ihren Begriff und ihr letztes Ziel, im Gegenſatze zu den beſchränkten oder unſittlichen Vorſtellungen, wie der ungebildeten Menge, ſo namentlich vieler vorgeblicher Weisheitslehrer ſeiner Zeit, einer genauern Betrachtung zu unterwerfen. Das pſychologiſche Moment dieſer Aufgabe fanden wir im Phädros mit unübertrefflicher Meiſterſchaft dargeſtellt; wir verfolgten das Entſtehen und Wachſen der Liebe in einer zu Höherm geborenen Menſchenſeele, wie ſie durch den ſchweren Kampf gegen die Sinnlichkeit ſich immer mehr läutert und vergeiſtigt, zum reinſten Freundſchaftsgefühl erhebt und in gleichgeſtimmten Freunden ein wetteiferndes Streben nach dem Schönen, Wahren und Guten, namentlich eine unvertilgbare Liebe zur Philoſophie entzündet, die ſich zunächſt in einer auf das Weſen der Dinge eindringenden Dialektik und in dem lebendigen, zur gegenſeitigen Anregung und Belehrung dienenden Wechſelgeſpräche bethätigt. Aber über dieſe pſychologiſche Entwickelung ging jener Dialog nicht hinaus, weil deſſen nächſter Zweck nicht eine allſeitige Erörterung des Weſens der Liebe, ſondern nur die Nachweiſung ihres mächtigen Einfluſſes auf die Heranbildung des jugendlichen Geiſtes zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Streben nach dem höchſten Gute war. Deshalb wird dort weder der Begriff der Liebe genauer feſtgeſtellt und auf die ihm eigenthümliche Sphäre beſchränkt, noch auch gezeigt, wie die Liebe Einzelner zu Einzelnen ſich nothwendig zu der Liebe alles Guten und Schönen erweitern müſſe, um jenen Begriff in ſeinem ganzen Umfange darzuſtellen. Aber auch, wie in der Seele des Einzelnen ſich die Liebe ſtufenweiſe höher erhebt und

reiner ausbildet und wie ihre reifſte Frucht die wahre Philoſophie und die Erziehung der Menſchen zu derſelben iſt, wird im zweiten Theile des Geſprächs mehr angedeutet, als nachgewieſen. Je ernſter nun Platon in jenen für ihn ſo glücklichen Jahren ſeiner rüſtigſten Manneskraft jenem von ihm ſelbſt im Phädros aufgeſtellten Ideal einer fruchtbaren, philoſophiſchen Lehrthätigkeit in dem Haine des Akademos nachſtrebte, deſto mehr mußte ihn tiefere Forſchung zu der Vollendung der dort begonnenen Unterſuchung hindrängen. Er ſah, daß er, wollte er Das, was er ſelbſt, im Gegenſatze zu den meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, Liebe nannte, rein aufgefaßt und gegen alle Angriffe und Mißverſtändniſſe geſichert wiſſen, die dort gewonnenen Ergebniſſe nach einer doppelten Seite hin erweitern und ergänzen müſſe. Denn zuvörderſt war der Urſprung der Liebe, der dort noch ganz mythiſch und ſymboliſch als Erinnerung an die in einem frühern Leben angeſchaute himmliſche Schönheit erſchien, aus dem eigenthümlichen Weſen der Menſchennatur zu erklären und ſo ihre innere Nothwendigkeit und Berechtigung zu begründen, was nur durch eine möglichſt genaue Beſtimmung ihres Begriffes geſchehen konnte; ſodann war aber auch ihre ſtufenweiſe Erhebung zu immer höhern Gegenſtänden und umfaſſendern Zwecken darzuſtellen und ihre Vollendung in der Philoſophie, die dort mehr angenommen als eigentlich bewieſen war, als ein durch die Geſetze des Geiſtes und die Beſtimmung des Menſchen nothwendig gebotener Fortgang nachzuweiſen. Beides that er in den wahrſcheinlich nur wenige Jahre nach dem Phädros verfaßten herrlichen Dialog, der unter dem Namen des Gaſtmahls auf uns gekommen iſt.

Wie eine tiefer eindringende Betrachtung der Werke großer Künſtler, auch wenn wir mehre derſelben in faſt gleicher Vollendung vor uns ſehen, uns doch bald unter allen Eins herausfinden läßt, in welchem die ſchaffende und geſtaltende Kraft ſeines Urhebers auf ihrem Gipfel erſcheint, ſo bezeichnet auch das Gaſtmahl den Höhepunkt der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit Platon's und verdient vor allen andern Dialogen ein Kunſtwerk im ſtrengſten und vollſten Sinne des Wortes genannt zu werden. Denn gerade darin beſteht der Zauber und die mächtige Wirkung, die es von jeher auf die Herzen empfänglicher Leſer

geübt hat, daß es zugleich ein Werk der tiefſten Philoſophie und der erhabenſten Dichtung iſt. Mag immerhin die reifſte Frucht der platoniſchen Philoſophie nicht in dieſem Dialog, ſondern in den Büchern vom Staate und im Timäos enthalten ſein, gewiß ſteht durch das ſchöne Gleichgewicht zwiſchen Stoff und Form, durch die reiche und lebensvolle Plaſtik, durch die gleichmäßige Schönheit und Durchbildung aller Theile, Vorzüge, die allerdings auch andern platoniſchen Geſprächen, aber keinem in ſo hohem Grade zukommen, unſer Gaſtmahl auf einer ſelbſt vom Platon nicht wieder erreichten Höhe. Denn nirgends ſind alle jene Elemente, welche dieſen Werken einen ſo unvergänglichen Reiz verleihen, die friſche und lebendige Charakterzeichnung, der fein abgeſtufte Fortſchritt und die ſchöne Gliederung der Handlung, der reiche mimiſch-dramatiſche Schmuck, die kunſtvollſte, harmoniſche Geſtaltung des zwiſchen Poeſie und Proſa auf zarter Grenzlinie ſchwebenden Ausdrucks, die Einflechtung erhabener und anmuthiger Lehrdichtungen, in ſo glücklicher Miſchung vereinigt, zu ſo reiner Harmonie verſchmolzen und ſo in allen ihren Theilen von der Idee der Schönheit durchdrungen und geſättigt. An die Stelle der philoſophiſchen Entwickelung tritt hier eine plaſtiſche Darſtellung ſowol der höchſten Weisheit, als der ihr bald verwandten bald entfremdeten, untergeordneten Standpunkte und Meinungen, deren Vertreter als lebendige Geſtalten, als charaktervolle, nach dem Leben gezeichnete Perſönlichkeiten redend und handelnd neben und gegen einander auftreten; aber mit dieſer naturwahren Charakteriſtik iſt, wie bei den größten dramatiſchen Dichtern, zugleich jene typiſche Idealiſirung der einzelnen Perſonen verbunden, durch welche ſie als Träger von Ideen oder beſtimmten Lebensrichtungen erſcheinen, ohne dabei von ihrer ſcharf ausgeprägten Eigenthümlichkeit etwas zu verlieren. Nirgends ſteht die Handlung des Geſpräches ſtill oder ſchleppt ſich auf ſteilen und ungebahnten Wegen mühſam dahin, ſondern ſchreitet bis ans Ende in der raſcheſten Bewegung, in dem anmuthigſten Wechſel von Reden und charakteriſtiſchen Erzählungen mit immer gleicher Klarheit und Leichtigkeit fort. Nirgends finden wir hier jene lang ausgeſponnenen dialektiſchen Erörterungen, oder jene oft zu behaglich ausgedehnten Reden voll

beſchaulicher Betrachtung, an denen es den wenigſten Dialogen fehlt, ſondern ſelbſt da, wo Begriffe beſtimmt und dialektiſch entwickelt werden ſollen, wie in der Rede des Sokrates, wird das philoſophiſche Element durch die Lehrdichtung, die den Kern derſelben bildet, und durch die in jedem Worte hervortretende charakteriſtiſche Perſönlichkeit des großen Weiſen, ſowie durch die ſinnige Einführung der anziehenden und poetiſchen Geſtalt Diotima's, endlich auch durch das der Rede auf dem Fuße folgende Auftreten des genialen Alkibiades und deſſen glänzende Lobrede auf ſeinen Lehrer, trefflich mit dem poetiſchen Beſtandtheil des Dialogs ausgeglichen. Deshalb wird hier auch die Philoſophie ſelbſt, die überhaupt in Platon's reinſten Darſtellungen kein für ſich beſtehendes, von dem übrigen Leben ſcharf abgeſondertes Gebiet einnimmt, nur als die letzte, durch die Natur des Menſchengeiſtes ſelbſt gebotene Vollendung jenes höhern Seelenlebens aufgefaßt, das eine Frucht der echten Liebe iſt, ſodaß alle Seiten des vielgeſtaltigen Menſchenlebens, die den Ideen des Wahren, Schönen und Guten nur nicht ganz entfremdet ſind, entweder als Vorſtufen oder als weſentliche Beſtandtheile der Philoſophie, dieſer höchſten, lebendigen Einheit aller Wiſſenſchaften und Künſte, erſcheinen. Hiermit hängt zuſammen, daß die ſonſt in faſt allen Dialogen ſo ſcharf hervortretende, directe Polemik gegen verkehrte oder einſeitige Theorien von Sophiſten oder andern Philoſophen hier ganz zurücktritt und nur in den nach einander ſich ausſprechenden verſchiedenen, zum Theil ziemlich ſophiſtiſchen Anſichten über die Liebe in ganz objectiver Weiſe leiſe angedeutet wird; ja, die bedeutendſten Ergebniſſe der vorſokratiſchen Syſteme, nach deren Vermittelung durch ein höheres Princip Platon damals mit immer entſchiedenerm Erfolge hinſtrebte, werden hier nirgends, wie in den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Dialogen, ausdrücklich hervorgehoben oder mit eindringender Kritik beleuchtet, ſodaß ſelbſt an die Lehre der Pythagoreer, die ihn doch damals ſo ſehr beſchäftigte und deren mächtige Einflüſſe wir ſchon im Phädros wahrnahmen, noch ſtärker aber im Phädon und Philebos hervortreten ſehen werden, nur leiſe und vereinzelte Anklänge vorkommen. [1]) Endlich durchzieht den erhabenen Ernſt der Gedanken und der Darſtellung vom Anfang bis zum Ende eine reiche

Aber jenes, dem Platon so ganz eigenthümlichen, feinen Scherzes und jener lieblichen Ironie, die uns die Wahrheit des am Schlusse ausgesprochenen Wortes, daß der vollendete Tragödiedichter auch, vermöge der ihm verliehenen Kunst, Komödien müsse dichten können, in seiner allgemeinen Bedeutung, als Anerkennung der Verwandtschaft der erhabensten, philosophischen Weltanschauung mit dem heiter über das Leben dahingaukelnden Spiele der Ironie, in einem lebensvollen Bilde darstellt. Überall liegt der Schatz der tiefsten Erkenntniß gleich dem klaren Grunde eines spiegelhellen Sees von unermeßlicher Tiefe vor unsern Augen; wir sehen das höchste Ziel nicht nur der Philosophie, sondern jedes höhern und edlern Strebens; aber nirgends stört uns die Unruhe des angestrengten Kampfes und die Mühe des schwierigen Ringens nach diesem Ziele; ruhige, milde Harmonie in der reichsten und mannichfaltigsten Bewegung ist der Grundcharakter des wundervollen Kunstwerkes, das mit der reinen Schönheit der Göttergestalten der alten Kunst vor uns sich erhebt. So sehen wir hier in einem glänzenden Beispiel Platon's erhabenes Ideal, die Verschmelzung der höchsten Wissenschaft mit der vollendetsten Kunst, von ihm in einem Kunstwerke verwirklicht, dem keine Literatur eines andern Volkes in dieser Beziehung ein ähnliches zur Seite stellen kann [2]), und die Scheidewand auf einen Augenblick gefallen, welche sonst die Gebiete der Poesie und Philosophie scharf von einander trennt. Denn gewiß hat die Poesie, wenn man ihr nicht allzu enge Grenzen zieht, ein eben so gutes Anrecht auf dieses Werk, wie die Philosophie, und Platon's großer Gedanke, daß das Schöne mit dem Wahren vereint in der Vorhalle wohne, die zu dem höchsten und ewigen Gute führe, steht hier gleichsam verkörpert vor uns, in einer Vollkommenheit, die selbst den sonst der Philosophie des Platon wenig holden Wieland zu dem begeisterten Ausrufe nöthigte: „es ist eine Art von Poëm, wozu alle Musen beigetragen haben, und worin der Verfasser die ganze Fülle seiner Phantasie, seines Witzes und attischen Salzes, seiner Wohlredenheit und Darstellungskunst, wie aus Amaltheens unerschöpflichem Zauberhorn, auf seine Leser herabschüttet, ein mit größtem Fleiß ausgemeißeltes, polirtes und vollendetes Werk, von dem man zweifeln muß,

ob man darin mehr den Dichter oder den Redner, oder den Philoſophen zu bewundern Urſache habe.“ [3])

Aber eben dieſe innige Verbindung des Poetiſchen und Philoſophiſchen hat das Verſtändniß des Dialogs vielfach erſchwert und über ſeinen Zweck und Grundgedanken die verſchiedenſten Urtheile hervorgerufen. Denn während Einige, einſeitig von dem poetiſchen Element ausgehend, in der Charakteriſtik des Sokrates im Gegenſatze zu ſeinen Geſprächsgenoſſen den Mittelpunkt und Zweck des Kunſtwerkes gefunden zu haben glauben, halten ſich Andere zu ausſchließlich an das philoſophiſch-dialektiſche Moment, wie es namentlich in der Rede des Sokrates hervortritt, und ſetzen den Hauptzweck des Dialogs in die Entwickelung des Begriffes der Liebe und der aus der wahren Liebe hervorgehenden Philoſophie; wieder Andere ſuchen, mit richtigem Streben aber ungleichem Erfolge, beide Anſichten mit einander zu vermitteln.

Zu der erſten Reihe von Erklärern gehört vor allen Schleiermacher [4]), der in der Schilderung des Philoſophen, wie er als Menſch unter Menſchen wandle und in ſeinem Leben das Bild der höchſten Weisheit darſtelle, ſo weit dieſe überhaupt unter ſterblichen Menſchen dargeſtellt werden könne, die Grundidee des Dialogs findet und dabei ſo weit geht, die Lobrede des Alkibiades auf den Sokrates für den Gipfel und die Krone des ganzen Geſpräches zu erklären. Ihm ſteht am nächſten Ruge [5]), der mit einer etwas erweiterten Auffaſſung jener Anſicht in dem Gaſtmahl ein ſchönes, ſittliches und intellectuelles Leben anſchaulich dargeſtellt und namentlich den Sokrates, theils unmittelbar durch ſeine eigene Rede, theils mittelbar durch die vorangegangenen Reden, in der vollen Schönheit ſeines Wiſſens, ſowie durch die Lobrede des Alkibiades in der ganzen Schönheit ſeiner Beſtrebungen geſchildert wiſſen will. Dagegen möchte Socher, indem er leichtes Fußes über die wichtigſten Fragen hinweggeht [6]), es dahin geſtellt ſein laſſen, ob Platon hier die Philoſophie in Verbindung mit der Fröhlichkeit des Lebens zur Anſchauung bringen, (was vielmehr die Aufgabe des xenophontiſchen Gaſtmahls iſt) oder den Sokrates in ſeiner reinen Menſchlichkeit darſtellen, oder auch ſeine im Phädros zuerſt aufgeſtellte Anſicht über reinere Seelenliebe weiter entwickeln wolle. Auch

Susemihl [7]) geht im Wesentlichen wieder auf Schleiermacher zurück, indem er als die Grundidee des Gastmahls die Darstellung des Philosophen in seiner Wirksamkeit im Leben, in der irdischen Unsterblichkeit, als eines praktischen Ideals im Glanze des Lebens, angibt; dabei hat jedoch diesen gründlichen Forscher die einseitige Auffassung des Grundgedankens nicht verhindert, auch den übrigen Theilen des Dialogs ihr Recht widerfahren zu lassen und über ihre gegenseitigen Beziehungen, sowie über ihr Verhältniß zum Ganzen ein gesundes und richtiges Urtheil zu fällen. Denn allerdings entspricht die Beschränkung der Aufgabe auf einen lediglich künstlerischen Zweck, auf die Charakterschilderung des Sokrates oder auch eines idealen Philosophen unter dem Bilde desselben, durchaus nicht der sonstigen Weise Platon's, dem die Charakterzeichnung so wenig, als den besten dramatischen Dichtern, der letzte und einzige Zweck irgend eines seiner Werke, sondern nur das wirksamste Mittel zu einem höhern Zwecke, zu der Darstellung des Waltens ewiger Ideen in der Welt der Erscheinungen ist. Überdies steht jener Ansicht, welche in der Rede des Alkibiades den Mittelpunkt des Gespräches findet, schon Das entgegen, daß diese manche Züge enthält, die zwar gewiß dem Bilde des wirklichen Sokrates entnommen, aber in dem Idealbilde eines von Liebe zu den höchsten Ideen erfüllten Philosophen, wie es die Rede des Sokrates aufstellt, nicht nothwendig enthalten sind. [8])

Den entgegengesetzten Weg scheinen zuerst die Neuplatoniker eingeschlagen zu haben; denn obgleich leider keiner ihrer Commentare über den tiefsinnigen Dialog auf uns gekommen ist, so geht doch aus mehren Erörterungen des Plotinos hervor, daß sie in der Idee der Liebe den Grundgedanken und in dem Mythos der Diotima von der Geburt und Natur des Eros den Kern des Gesprächs erblickten, in welchem sie aber nicht blos die Entstehung der Liebe in der menschlichen Seele und ihre in der menschlichen Natur begründete Nothwendigkeit, sondern auch das Geheimniß der Weltbildung, die Vermählung des formenden Schöpfertriebes der vom göttlichen Geiste ausströmenden Weltseele mit der wüsten und formlosen Urmaterie und die allwirksame Kraft der göttlichen Ideen des Guten und Schönen, symbolisch angedeutet fanden [9]); eine Ansicht,

welche in neuerer Zeit von A. Jahn wieder aufgenommen und ganz im Geiſte jener Schule, weniger freilich in Platon's Sinne, durchgeführt und fortgebildet worden iſt.[10]) Unter den übrigen Neuern, denen die philoſophiſchen Erörterungen des Sokrates die Hauptſache, die andern Reden dagegen nur ein untergeordnetes Beiwerk ſind, faſſen Aſt[11]), der in dem Dialog die echte Liebe als lebendige und unſterbliche Philoſophie dargeſtellt findet, deren Zweck wahrhafte Tugendbildung, deren Gegenſtand die unvergängliche, überirdiſche Schönheit ſei, und K. F. Hermann[12]), dem nach Form und Inhalt die Krone des Ganzen die Rede der Diotima über Weſen, Urſprung und Zweck der Liebe iſt, die Abſicht Platon's ziemlich richtig auf. Aber freilich enthält Aſt's Beſtimmung, die überdies ſo allgemein gehalten iſt, daß ſie gar nicht das eigenthümliche Weſen unſers Dialogs ausdrückt und mit eben ſo großem Recht oder Unrecht auch als Grundidee des Phädros angeſehen werden kann, weder für die übrigen Reden, noch auch ſelbſt für die des Alkibiades, einen ausreichenden Grund. Hermann dagegen, obgleich auch aus ſeiner Erklärung die Nothwendigkeit der einzelnen Acte unſers philoſophiſchen Dramas nicht klar genug hervorgeht, verkennt doch durchaus nicht die Berechtigung des poetiſchen Momentes, indem er in den übrigen Reden eben ſo viele niedere Stufen der Liebe dargeſtellt findet, die mit der geiſtigen Liebe unter einen gemeinſchaftlichen Gattungsbegriff zuſammengefaßt werden.

Unter den verſchiedenen Verſuchen, die beiden Seiten des Dialogs durch Aufſtellung eines Grundgedankens, in welchem beide enthalten ſind, miteinander zu vermitteln, erſcheint der von J. L. Rückert[13]) am wenigſten gelungen. Nach ihm hatte Platon ſich die Aufgabe geſtellt, das Leben des wahren Philoſophen und die wahrhaft philoſophiſche Methode am Bilde des Sokrates darzuſtellen und durch den Gegenſatz der falſchen Methode in ein helleres Licht zu ſetzen, zu deren Gegenſtande er die Liebe nur darum gemacht habe, weil die echte Liebe nach allem Schönen und Guten, alſo auch nach der Weisheit ſtrebe, mithin eine der Philoſophie verwandte Richtung ſei. Dieſe Erklärung hat den doppelten Fehler, daß ſie die beiden Hauptmomente des Dialogs nicht organiſch verknüpft, ſondern nur äußerlich zuſammenſtellt, ſodann aber dem philoſophiſchen Mo-

ment in einem Dialoge, in welchem Stoff und Form zur schönsten Einheit verschmolzen sind, nur eine formale Bedeutung beilegt und in ganz unplatonischer Weise die Methode vom Inhalte trennt. Hiermit hängt der seltsame Misgriff zusammen, in der Liebe, die doch aller Reden Anfang und Ende und der alle durchdringende Lebenshauch ist, nichts als ein mehr oder weniger willkürlich gewähltes Thema rein formaler Redeübungen zu erblicken, um an dessen verschiedener Behandlung die echte und schlechte Methode unterscheiden zu lernen; eine Auffassung, die an der Stelle unsers von einem lebendigen Geiste beseelten Dialogs nur ein todtes Gerippe zurückläßt. Denn wenn auch Rückert zugesteht, daß die Liebe wegen ihrer innern Verwandtschaft mit der Philosophie zum Gegenstande der einzelnen Reden gemacht sei und deshalb die namentlich von A. Jahn [14]) ihm gemachten bittern Vorwürfe der Oberflächlichkeit und des völligen Misverstehens der platonischen Philosophie nicht verdient, so bleibt doch bei einer solchen Ansicht das Band zwischen Liebe und Philosophie immer ein äußerliches und zufälliges, da sich ja einerseits auch wol andere Wege denken lassen, die zur Philosophie führen, andererseits nicht nachgewiesen ist, daß jede Liebe sich nothwendig dem Schönen und Guten, also auch der Philosophie zuwenden müsse. Aber nicht, weil die Liebe auch zuweilen nach Weisheit strebt, sondern weil sie ihrer innersten Natur zufolge nach derselben streben muß und die nothwendige Grundlage aller höhern Erkenntniß ist, bildet sie den Gegenstand aller Gespräche. Von dem Formalismus der Rückert'schen Ansicht hat sich auch Stallbaum [15]) nicht ganz frei zu erhalten gewußt. Er findet den Hauptzweck des Dialogs in der Nachweisung, daß weder Rhetoren, noch Sophisten, noch auch Dichter von dem wahrhaft philosophischen Leben einen Begriff, sondern nur schwankende und unwürdige Vorstellungen haben, die sie ohne alle Methode darstellen, daß dagegen allein der wahre Philosoph die Liebe richtig zu würdigen wisse und zugleich allein der vollkommene Erotiker sei, da er beständig von dem Triebe nach dem Göttlichen geleitet werde und sich durch vollendete Ausbildung der Seele und des Leibes die Herrschaft über alle äußern Dinge angeeignet habe. In dieser Zusammenstellung einzelner, allerdings in dem Dialoge vorkommender Gedanken

tritt kein feſter, ſie zu einem Ganzen verknüpfender Mittelpunkt hervor und, obgleich neben dem philoſophiſchen Elemente der Begriffsentwickelung auch das poetiſche der Charakteriſtik anerkannt wird, ſo erſcheint doch die Verbindung beider Seiten eben ſo wenig, als die der Liebe mit der Philoſophie, durch eine innere Nothwendigkeit begründet; vielmehr kommt, da das Hauptgewicht, wie bei Rückert, auf die Darſtellung der Form und Methode gelegt wird, weder der philoſophiſche Inhalt des Geſprächs, noch auch die, doch nicht allein durch formale Zwecke bedingte Charakterzeichnung zu ihrem Rechte; das Verhältniß der Philoſophie zur Liebe aber bleibt auch hier noch ein äußerliches, weil der Begriff der Liebe nicht, wie Platon verlangt, in ſeiner ungetheilten, auch ihre niedern Stufen in ſich faſſenden Einheit gefaßt und eben deshalb als die belebende Seele aller Philoſophie, zu welcher ſie durch ihre Selbſtentwickelung und Selbſtveredelung nothwendig werden muß, erkannt wird. Gewiß muß Rötſcher'n[15]) das Verdienſt zugeſtanden werden, den Dialog zuerſt als ein organiſches Kunſtwerk aufgefaßt und eine tiefer eindringende, allerdings von einem einſeitigen Geſichtspunkte ausgehende und den Platon oft weniger aus ſich ſelbſt als aus Hegel erklärende äſthetiſch-philoſophiſche Conſtruction deſſelben verſucht zu haben. Ihm iſt das Gaſtmahl eine Darſtellung der Selbſtentwickelung des Eros bis zu ſeiner höchſten Spitze, dem geiſtbeſeelten, philoſophiſchen, in ſeinem Leben ſtets von göttlicher Geiſtesmacht getriebenen Individuum. In der That faßt dieſe Beſtimmung alle Seiten und Beziehungen des Dialogs zuſammen und verknüpft ſie zu innerer Einheit; wir würden ihr deshalb lieber als irgend einer andern beitreten, wenn uns nicht der Weg, auf welchem Rötſcher zu dieſem Ziele gelangt, einigermaßen bedenklich vorkäme, und wenn er nicht bei dem Begriffe der Liebe noch ein weſentliches Moment ausgelaſſen hätte, nämlich das Streben derſelben, ſich über die Schranken der Individualität und Endlichkeit zur Allgemeinheit der Idee und zu unſterblichem Leben zu erheben. Nach dieſer Seite hin ergänzen ihn Zeller[17]) und Brandis[18a]), indem jener im Gaſtmahl die Darſtellung des Eros als des philoſophiſchen Triebes oder des Strebens nach Darſtellung des abſolut Schönen, nach Einbildung der Idee in die Endlichkeit durch ſpecu-

latives Wiſſen und philoſophiſches Leben, Dieſer die Beſtimmung der Liebe als des auf das Unſterbliche und Vollkommene gerichteten Triebes des Sterblichen und Unvollkommenen findet. Am treffendſten würde Schwegler's Behauptung, daß der Dialog die Aufgabe habe, den Begriff des Eros als den Grundbegriff der Philoſophie, als das Theorie und Praxis in ſich aufhebende Princip darzuſtellen, die beiden Elemente des Werkes zuſammenfaſſen, wenn nicht auch ſie noch zu einſeitig das Moment der Begriffsbeſtimmung hervorhöbe und von der unhaltbaren Anſicht ausginge, daß die Rede des Alkibiades, welche die Praxis der Philoſophie zur Erſcheinung bringe, nichts enthalte als die Verſinnlichung der in der Rede des Sokrates aufgeſtellten Theorie über den Eros [18b]).

Sowol wer die Charakterzeichnung, als wer die Entwickelung eines philoſophiſchen Satzes für den Hauptzweck des Dialogs anſieht, verkennt nach zwei Seiten hin die ganz eigenthümliche, alle Theile unſeres Kunſtwerkes bis in das feinſte Geäder durchdringende, unauflösliche Verſchmelzung ſeines poetiſchen Elementes mit dem philoſophiſchen. Denn einerſeits bedurfte es zu einer Charakterzeichnung des Sokrates und der übrigen Theilnehmer des Geſprächs nicht einer ſo tief eindringenden philoſophiſchen Erörterung, ſowie dieſe wiederum einer ſo gefliſſentlichen und ins Einzelne ausgemalten Charakteriſtik der verſchiedenen Geſtalten, die doch nicht als bloße Perſonificationen gewiſſer nothwendiger Entwickelungsſtufen der Liebe anzuſehen ſind, leicht hätte entbehren können. Andererſeits wäre nicht einmal dem poetiſchen Elemente durch die Abſicht, ein Lebensbild des Sokrates aufzuſtellen, vollſtändig genügt worden, da die Aufgabe der Poeſie nicht blos die Darſtellung des Charakteriſtiſchen iſt; aber auch der philoſophiſche Inhalt des Dialogs iſt zu reich und umfaſſend, um ſich in die Schranken eines einzelnen, wenn auch noch ſo fruchtbaren Satzes einengen zu laſſen, ſondern, wie in allen Dialogen aus Platon's reifſter Zeit eine größere Reihe von Erkenntniſſen, gleichſam ein Inbegriff ſeiner Philoſophie, wenn auch immer wieder aus andern Geſichtspunkten, zu einem Ganzen zuſammengefaßt wird, ſo ſehen wir auch hier, weniger in ſtreng dialektiſcher Form, als in der verklärenden Plaſtik der Poeſie, eine Totalität von höhern

Lebensanſchauungen und bedeutenden Wahrheiten ſich aus einem lebendigen Grundprincip entwickeln. Um nun beiden Seiten des Dialogs gleichmäßig gerecht zu werden, müſſen wir, um einen zugleich poetiſchen und philoſophiſchen Grundgedanken aufzufinden, um den ſich wie um einen feſten Mittelpunkt der ganze Kranz geiſtvoller Reden herumſchlingt, zunächſt auf die Darſtellung des Eros ſelbſt nach ſeinem Weſen und ſeiner wunderbaren Gotteskraft zurückgehen. Denn alle Reden kündigen ſich ſelbſt, der Aufgabe des Eryximachos gemäß, als Lobreden auf den Eros an; in ſeinem Preiſe, als des freundlichen Wohlthäters und Befreiers, Erneuerers, Erhalters und Beſeligers der Menſchheit, als des mächtigen Urhebers alles Schönen und Guten, als des immer thätigen Vermittlers zwiſchen Göttern und Menſchen, klingen alle Reden zuſammen und alle haben eben dadurch einen ſo zur Poeſie hinneigenden Charakter, daß ſie nicht von dem abſtracten Begriffe der Liebe ausgehen, ſondern den Eros als Perſon auffaſſen, gleichviel, ob er den Rednern ein Gott oder ein Dämon, Gegenſtand des Glaubens oder ſinnreiche Allegorie iſt. Indem nun aber jede der auf einander folgenden Reden den Eros nicht nur von einer neuen Seite, ſondern auch auf einer höhern Stufe darſtellt, enthält allerdings die Rede des Sokrates den Schlüſſel des ganzen Dialogs und ſtellt nach Inhalt und Form ſeine höchſte Vollendung dar; aber ſie ſteht nicht in einem abſoluten Gegenſatze zu den vorangegangenen Reden, ſondern iſt der Vereinigungspunkt aller in ihnen ohne Ordnung und Princip vorgetragenen und noch mit fremdartigen, allzu ſinnlichen oder ſonſt der Größe des Gegenſtandes nicht angemeſſenen Vorſtellungen vermiſchten Wahrheiten; in ihr laufen alle dort angeknüpften Fäden zuſammen, und das dort noch bald im Nebel unklarer Gefühle und Redensarten verſchwimmende, bald an Überfülle oder Mangel leidende, bald vergröberte oder komiſch verzerrte Bild des Eros tritt hier, von allen Auswüchſen und Entſtellungen gereinigt, aus dem Reiche der Vorſtellung zu der Sphäre der Erkenntniß erhoben, in ſeiner göttlichen Reinheit und in nackter, ſtrenger Wahrheit uns entgegen. Während nun dieſes Bild mit allen Zügen ausgeſtattet iſt, die nach dem Volksglauben zu dem Weſen mächtiger, aber freundlicher Dämonen ge-

hörten, erscheint doch Eros zugleich als Träger einer der höchsten Ideen, die ein ganz neues Licht über alle Gebiete der Philosophie verbreitet; diese Idee ist die der Unsterblichkeit im umfassendsten Sinne des Wortes, mag dieselbe nun als Fortpflanzung der Gattung, oder als Fortdauer des Andenkens und Nachruhm, oder als Hingabe der Seele an das Ewige und Göttliche gedacht werden, wodurch diese an der Ewigkeit des Geistes Theil nimmt. Dieser Gedanke einer stufenweisen Mittheilung göttliches und unsterbliches Lebens, wie überhaupt an das Endliche und Vergängliche, so namentlich an die Menschennatur, ist die Seele unsers Gesprächs und bezeichnet in der Entwickelung der platonischen Philosophie einen höchst bedeutenden Fortschritt. In ihm allein kann der allumfassende Hauptgedanke des Dialogs liegen, nicht in dem Gegensatze der wahren und falschen Liebe, der in der Rede des Sokrates gar nicht betont wird, weil sie, von dem ungetheilten Begriff der Liebe ausgehend, in diesem keine Gegensätze, sondern nur verschiedene Stufen findet, eben so wenig in dem Siege der wahren Philosophie über die Sophistik, da jeder Sieg einen Kampf voraussetzt, der aber hier in der That gar nicht stattfindet. Hiernach glauben wir als den alle Beziehungen des Dialogs in sich fassenden Mittelpunkt die Darstellung des Eros als Vermittlers zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Idee und Erscheinung und als Ausspenders unsterbliches Lebens bezeichnen zu dürfen, wie er, auf die verschiedensten Naturen nach ihrer Eigenthümlichkeit wirkend, in Allen die Liebe zum Schönen und den zur Zeugung im geistigen wie leiblichen Sinne drängenden Trieb nach Unsterblichkeit weckend, alle Seiten des Menschenlebens beherrscht und allmälig zur Philosophie heranführt und Jedem die Unsterblichkeit verleiht, nach welcher er trachtet. Diesem Bilde des Eros, das am reinsten in der Rede des Sokrates, in denen seiner Vorgänger nur in flüchtig hingeworfenen Skizzen und gewissermaßen Vorstudien hervortritt, stellt nun, damit neben dem Wesen auch die Wirkung der Liebe nicht blos beschrieben, sondern plastisch dargestellt werde, die Lobrede des Alkibiades, als nothwendige Ergänzung, das Bild des Sokrates zur Seite, als des Menschen, welchem jede der beiden durch den Eros zu verknüpfenden Seiten, die rein menschliche nach ihrer

wunderbaren, ſinnlich-geiſtigen Doppelnatur und die dem Göttlichen zugewandte, ſchärfer und charakteriſtiſcher ausgeprägt und beide eben durch die Kraft des Eros zu größerer Harmonie mit einander verbunden waren, als bei irgend einem andern Sterblichen. So iſt das ganze Geſpräch Das, was jede einzelne Rede ſein will, im großartigſten Maaßſtabe, ein vielſtimmiger Lobgeſang auf Eros, den freundlichſten aller Dämonen.

Mit der Frage nach dem Grundgedanken des Dialogs hängt nun eine andere ſo genau zuſammen, daß wir ſchon in der bisherigen Erörterung ihrer hier und da vorausgreifend gedenken mußten, die Frage nach dem Zwecke jener Reden, die der Rede des Sokrates vorangehen, und nach ihrem Verhältniß ſowol zu dieſer, als zu einander und zu der Hauptidee des Ganzen. Die verſchiedenen Geſichtspunkte, nach welchen die erſte Frage beantwortet worden iſt, hat meiſtens auch auf die Beantwortung der zweiten maaßgebend eingewirkt. Denn wer den philoſophiſchen Inhalt entweder ganz in dem Charakterbilde des Sokrates aufgehen läßt, oder ihm doch nur einen formalen Werth zugeſteht, wird leicht geneigt ſein, jene Reden allzu ſehr in den Schatten zu ſtellen und ſie bald als Zeichnungen unſittlicher und fehlerhafter Lebensrichtungen, auf deren dunklem Grunde ſich dann die Geſtalt des Sokrates um ſo leuchtender hervorhebe, bald als warnende Beiſpiele verkehrter Methode und ſophiſtiſcher Rhetorik zu betrachten, die alle in der trefflichen Dialektik des Sokrates ihre Berichtigung und Widerlegung finden. Wer aber das künſtleriſche Element über Gebühr hinter dem philoſophiſchen zurücktreten läßt, wird in den an philoſophiſchen Gedanken allerdings ziemlich armen Reden ein allzu üppig ausgeführtes, ſchmückendes Beiwerk erblicken und in ihnen höchſtens eine Darſtellung der unphiloſophiſchen Meinung im Gegenſatze zu der höhern Erkenntniß oder auch eine Zuſammenſtellung der Hauptſätze der vom Sokrates wie überall, ſo auch hier bekämpften Sophiſtik finden, wobei es aber doch immer einer ſo großen Breite und Mannichfaltigkeit von Reden und Geſprächen nicht bedurft hätte. Wer aber nach Vermittelung der beiden Seiten des Dialogs ſtrebt und dabei bedenkt, daß Platon faſt überall, wenn wir von der Rede des Lyſias im Phädros abſehen, auch in

die Reden von Sophiſten und andern Gegnern des Sokrates einzelne bedeutende Wahrheiten einzuſtreuen liebt, der wird ſich nicht entſchließen können, dieſe zum Theil wirklich recht anmuthigen und geiſtvollen, ja glänzenden Reden entweder für überflüſſiges Beiwerk, oder für bloße Beiſpiele falſcher Lehre und Methode, oder überhaupt für an ſich nichts bedeutende Folien der Rede und Schilderung des Sokrates anzuſehen, ſondern lieber in ihnen die, wenn auch noch in verſchiedener Beziehung mangelhaften Anfänge einer höhern und reinern Anſicht von der Liebe, und Vorſtufen zu der ſokratiſchen Entwickelung des Liebesbegriffs erblicken und ſie etwa mit einzelnen Tönen vergleichen, die in des Sokrates Rede zu einer großen Harmonie zuſammenklingen. Aber auch unter Denen, welche von dieſem Geſichtspunkte ausgehen, wird ſich leicht, je nach dem vom Urtheilenden eingeſchlagenen Gedankengange, eine gewiſſe Verſchiedenheit der Auffaſſung hervorthun, indem Einige jene Reden ohne Weiteres für nothwendige Momente des Liebesbegriffs nehmen, ſodaß jede von ihnen eine beſtimmte Entwickelungsſtufe der Liebe darſtelle, Andere dagegen mehr den Gegenſatz hervorheben, in welchem die in ihnen vertretenen Lebensrichtungen doch immer noch zu der des Sokrates und überhaupt zur Philoſophie ſtehen, ohne ſich deshalb zu einem geradehin verwerfenden Urtheil über ſie hinreißen zu laſſen.

Alle dieſe Anſichten haben unter den Erklärern des Platon ihre Vertreter gefunden. Zwar erkennt ſchon Schleiermacher eine gewiſſe Stufenfolge in den Reden an, indem er bemerkt, daß jede derſelben einer jener verſchiedenen Beſtimmungen über die Liebe, die im Lyſis vorkomme, entſprechen [19]) und indem er in ihnen, im Verein mit der des Sokrates, das Gebiet der Liebe in ſeinem ganzen Umfang dargeſtellt findet; aber er hebt dies Zugeſtändniß ſogleich wieder auf und beſtimmt ihren Zweck dahin, daß ſie polemiſch auf verkehrte Manieren hindeuten und den gewöhnlichen Vorſtellungen über Liebe entſprechen, daß ſie die Einſeitigkeit Derer, die das rechte Weſen derſelben nicht gefaßt haben, darthun, daß ſie endlich nachweiſen ſollen, wie Sterbliches im Sterblichen nur Sterbliches und Vorübergehendes erzeuge. [20]) Somit werden ſie dennoch wieder zu bloßen Gegenſätzen oder Negationen der ſokratiſchen Weisheit und zu

Bildern falſcher und verkehrter Beſtrebungen herabgeſetzt. Noch ſchärfer geſchieht dies bei Rückert, der in den fünf erſten Reden nichts als Beiſpiele falſcher Methode und Darſtellungen der bedeutendſten ſophiſtiſchen Richtungen findet. Sonderbar genug iſt es, wenn er dabei von dem Geſichtspunkte ausgeht, es könne ſich in ihnen nur um die falſche Methode, nicht um fehlerhafte Meinungen über die Liebe handeln, da in der That gar keine Meinungen aufgeſtellt ſeien; als ob nicht jede Rede eine ganz beſtimmte, noch dazu von den meiſten ziemlich apodiktiſch ausgeſprochene Anſicht verträte! Noch wunderlicher aber iſt der Einfall, mit welchem ihm allerdings ſchon Sydenham vorangegangen war [21]), daß die Redner, lauter zu jener Zeit allgemein bekannte und charakteriſtiſch ausgeprägte Perſönlichkeiten, von denen einige, wie Ariſtophanes und Agathon, ſich an Ruhm und Bedeutung wol mit den größten Sophiſten meſſen konnten, bloße Verkleidungen namhafter Rhetoren und Sophiſten ſeien; eine Vermuthung, deren mangelhafte Begründung ſich noch klarer bei der Beſprechung der einzelnen Reden herausſtellen wird. Nicht eben milder lautet Stallbaum's Urtheil, der in Inhalt und Methode nichts als Falſches und Verkehrtes in jenen Reden findet; er nimmt ſie für thatſächliche Beweiſe, daß Rhetoren, Sophiſten und Dichter nie einen richtigen Begriff der Liebe gewinnen und von derſelben nicht in einer über die Mittelmäßigkeit ſich erhebenden Weiſe reden konnten, und ſieht in ihnen die Unfähigkeit unphiloſophiſcher Männer verſinnlicht, über die höchſten Wahrheiten paſſend und richtig zu denken und zu ſprechen. Auch er findet die Reden wenigſtens mit Anſpielungen auf gewiſſe bekannte Rhetoren oder Weisheitslehrer durchwebt, was nur von einigen, und auch von dieſen nur in dem Sinne zugegeben werden kann, daß ſie in Form und Ausdruck die Redeweiſe einzelner, bewunderter und vielfach nachgeahmter Meiſter des Wortes copiren. Anſprechender erſcheint Hommel's Vermuthung [22]), daß jede der fünf Reden eine der fünf Hauptrichtungen, in welche ſich damals das ſchon ſeiner Auflöſung zueilende griechiſche Leben geſpalten habe, darſtellen ſolle, ſodaß Phädros den mythologiſchen, Pauſanias den politiſchen, Eryximachos den wiſſenſchaftlichen, Ariſtophanes den künſtleriſchen, Agathon den rein ſophiſtiſchen

Standpunkt vertrete; aber, abgesehen von der nicht ganz richtigen Vertheilung der Rollen, macht diese Ansicht aus Platon's markigen Gestalten voll frisches Lebens todte Schemen und farblose Allgemeinheiten. Dabei ist indessen anzuerkennen, daß allerdings jeder der eingeführten Redner, ungeachtet oder vielmehr eben wegen seines so scharf ausgeprägten Charakters, zugleich auch eine allgemeine Lebensrichtung vertritt, wie ja überhaupt der Geist einer Zeit am besten an ihren hervortretendsten Charaktern erkannt wird. — Unter Denen, welchen die Seite der Begriffsentwickelung das Wesentlichste des Dialogs ist, gelangt Ast so wenig zu einer richtigen Würdigung jener vorbereitenden Reden, daß er sie mit der Rede des Lysias im Phädros auf gleiche Stufe stellt, während doch keine derselben auch nur annähernd eine so gemeine Lebensansicht vertheidigt, wie diese; denn selbst die des Pausanias, so fern sie noch der wahren Sittlichkeit steht, erhebt sich doch schon hie und da auf einen höhern Standpunkt und entspricht etwa der ersten Rede des Sokrates in dem genannten Dialog. Dagegen erkennt K. F. Hermann in den Ansichten der einzelnen Redner schon die Bezeichnung gewisser, niederer Stufen der Liebe an, die mit der geistigen, vom Sokrates vertretenen Liebe wenigstens unter demselben Gattungsbegriff zusammengefaßt werden müssen. Noch entschiedener erklärt Brandis die fünf ersten Liebesreden nicht für bloße Zerrbilder und Folien der Rede des Sokrates, sondern für die Vorbereitungen zu dieser auf der Stufe der Vorstellung. — Die Ansicht, daß die Reden eine wohl geordnete Stufenfolge nothwendiger Bestimmungen des Begriffes der Liebe bilden, deren zusammenfassende Vollendung dann die Rede des Sokrates enthalte, führt Rötscher am entschiedensten durch. Ihm ist der ganze Redencyklus eine Darstellung der Selbstentwickelung der Liebe und jede derselben bezeichnet eine bestimmte Stufe des Fortschritts. Denn während die Rede des Phädros die Liebe noch als ein Unentwickeltes, Mythisches, Elementares, als abstracte Allgemeinheit darstelle, entwickele sich in der des Pausanias diese Allgemeinheit zum Gegensatze des höhern und niedern Eros, so daß ihr Standpunkt der Dualismus, ihre Stufe die der Reflexion sei. Darauf trete bei Eryximachos die Liebe nicht mehr in einem äußern, sondern in ihrem immanenten Gegen-

ſatze auf, als fortwährende Selbſtentzweiung und Wiederverſöhnung, als allgemeines Naturleben, das überall aus dem Gegenſatze zur Einheit zurückkehre; dies ſei die Stufe des Pantheismus. Ariſtophanes endlich laſſe das allgemeine Naturleben ſich zum organiſchen Leben fortbilden, das wieder durch drei Stufen bis zu ſeiner höchſten Vollkommenheit als Geſchlechtsdifferenz fortſchreite, in welcher der elementare Proceß in den Gattungsproceß verwandelt und die höchſte Stufe des organiſchen Lebens dargeſtellt ſei. Auf dieſer Stufe erſchien nun Eros als der Trieb, der das Individuum zum Gefühl ſeiner urſprünglichen Natur zurückführe und ſein endliches Weſen mit dem unendlichen Leben der Natur vermittle. Nachdem nun noch Agathon die der Sokratik unmittelbar vorangegangene Stufe der Sophiſtik auf die Spitze getrieben habe, weiſe die Rede des Sokrates in dem feſten und ſtreng folgerechten Gange ihrer Gedankenbewegung die Selbſtentwickelung der Liebe zur Philoſophie nach und zeige, wie ſie überall im Sterblichen Unſterbliches erzeuge. Endlich bezeichne die Rede des Alkibiades die höchſte Entwickelungsſtufe des Eros, in welcher in dem Bilde des Sokrates der Begriff der Liebe mit allen ſeinen Schattirungen ſich an einem Individuum ſinnlich offenbare und der Philoſoph in ſeiner ganzen Erſcheinung, als das vollendetſte Abbild der ununterbrochen in ihm waltenden Macht des Eros, das höchſte Ideal verwirkliche; denn in dem geiſtbeſeelten, göttlich menſchlichen Individuum ſei der Eros auf der höchſten Stufe der Vollendung angelangt und zu einer über alle Gegenſätze erhabenen Einheit fortgebildet. Gewiß läßt ſich gegen dieſe ganze Darſtellung, wie gegen ihre einzelnen Beſtimmungen, ſehr viel einwenden, wie überhaupt ein wirkliches Verſtändniß des Platon durch das Hineintragen moderner Philoſopheme, das namentlich in ihrer feierlich ernſten Anwendung auf des Ariſtophanes leicht dahinſchwebende Scherzrede faſt komiſch wird, unmöglich gefördert werden kann; auch wird ſich im Verlaufe unſerer Entwickelungen ergeben, daß Rötſcher in jeder einzelnen Rede mehr und Anderes gefunden hat, als in ihnen liegt und liegen kann. Dennoch bleibt ihm das Verdienſt, zuerſt darauf hingewieſen zu haben, daß die Grundidee des Geſprächs ſich gleichmäßig durch alle ſeine Theile hindurch-

ziehe, daß in dem wundervollen Organismus desſelben kein Glied überflüſſig, ſondern jedes an ſeiner Stelle nothwendig ſei und daß der Fortgang des Geſprächs uns die Entwickelung dieſes Organismus vom Unvollkommenen zum Vollkommenern in regelmäßig fortſchreitender Stufenfolge darſtellen müſſe. Nach dieſem Ziele ſtrebte auch Fortlage [23]) in einer allzu wenig beachteten Jugendſchrift, die, bei überſprudelnder Fülle einer oft unklaren und excentriſchen Begeiſterung, auch treffliche Gedanken, wie überhaupt über philoſophiſche Gegenſtände, ſo namentlich über die platoniſche Philoſophie enthält. Er erkennt nicht nur an, daß in allen Reden viel Gutes und Wahres vorkomme, was dann in der des Sokrates beſtätigt, durch eine tiefere Betrachtung gehoben und in ein helleres Licht geſetzt werde, ſondern er weiß auch geſchickt nachzuweiſen, wie in der letzteren alle Fäden der vorangegangenen Reden zuſammenlaufen und ſich in einem gemeinſchaftlichen Mittelpunkte vereinigen. Wunderlich freilich klingt es, wenn in den Reden des Phädros, Pauſanias und Eryximachos eine Darſtellung der edlern Theologie, Jurisprudenz und Medicin gefunden wird, und wenn Ariſtophanes das altorgiaſtiſche Princip, Agathon dagegen nichts als die geſpreizte Rednermanier der Sophiſten vertreten ſoll. Dagegen hebt Schwegler, obgleich auch er wenigſtens in den Reden des Pauſanias, Eryximachos und Ariſtophanes einen ſtufenweiſen Fortſchritt anerkennt, wieder mehr die Seite des Gegenſatzes zwiſchen der Sophiſtik und Sokratik hervor, indem er einerſeits die Reden des Phädros und Agathon von jener Stufenfolge ausſchließt und ſie nur als Proben theils der Rhetorik des Lyſias, theils der prunkenden Beredtſamkeit des Gorgias anſieht, andererſeits aber jene drei beſſern Reden von dieſen zwei gehaltloſern gleichſam eingerahmt erblickt, und in allen doch nur den Gegenſatz des gemeinen und ſophiſtiſchen Bewußtſeins zu dem philoſophiſchen wiederfindet; eine Anſicht, die ſowol wegen ihrer ſchwankenden Halbheit, als weil ſie nicht alle Reden mit gleichem Maße mißt, mit Recht wenig Beifall gefunden hat. Am gründlichſten und richtigſten erörtert Suſemihl das gegenſeitige Verhältniß ſämmtlicher Reden, weil er den allein richtigen Standpunkt entſchieden feſthält, daß der philoſophiſche Trieb nur die höchſte, keineswegs die einzig berechtigte Entfaltung des

Eros sei und daß der Dialog eben darauf ausgehe, alle, auch die niedrigsten Äußerungen desselben, als nothwendige Glieder im Organismus des Ganzen nachzuweisen, woraus dann erst das eigentliche Wesen und die Höhe der Philosophie hervorleuchte. Wenn er indessen den Gegensatz der fünf ersten Reden zu denen des Sokrates und Alkibiades vornehmlich darin setzt, daß in jenen die prunkende Theorie, in diesen dagegen die praktische Weisheit, sowol des vom Eros begeisterten Philosophen überhaupt, als namentlich des Sokrates, die Hauptsache sei, so ist dagegen zu bemerken, daß Theorie und Praxis in unserm Dialog, eben wegen seines überwiegend künstlerischen Charakters, nicht nach verschiedenen Seiten hin auseinander fallen, sondern in allen seinen Theilen unzertrennlich vereint sind, und daß überdies gerade in den fünf ersten Reden, etwa den sinnig heitern Mythos des Aristophanes ausgenommen, überwiegend der Standpunkt der gewöhnlichen Lebensansicht dargestellt und ohne eine tiefer eindringende Theorie überall nur von der Beziehung des Eros auf das praktische Leben, von seinem Wirken, statt von seinem Wesen geredet wird; ein Fehler, den zuerst Agathon einsieht, ohne ihn verbessern zu können.

Zur Begründung eines Urtheils bei unsern Lesern, ob und inwieweit wir sowol über die Grundidee des Dialogs als über das gegenseitige Verhältniß seiner Theile richtig geurtheilt haben, bedarf es einer weitern Erörterung über den kunstvollen Bau desselben und die meisterhafte Durchführung seiner Grundregel durch alle seine Verhältnisse und Abtheilungen.

Durch die Neuheit und Eigenthümlichkeit seines Plans und seiner ganzen Einkleidung unterscheidet sich das Gastmahl von allen übrigen Dialogen, und auch da, wo es in einzelnen Wendungen und Ausführungen an frühere Gespräche erinnert, ist denselben doch irgend ein neuer Zug aufgeprägt, wodurch sie mit dem Charakter des Ganzen in Übereinstimmung gebracht werden. Dies gilt namentlich von dem Eingange, der eine große Ähnlichkeit mit dem des Parmenides hat, sich aber doch von diesem durch mehre feine Beziehungen unterscheidet. Denn, wie dort das Gespräch des Sokrates mit Zenon und Parmenides, so werden hier die bei dem Mahle des Agathon gewechselten Reden in den Rahmen einer einleitenden, an unbekannte Zu-

hörer gerichteten Erzählung gefaßt; hier, wie dort, wohnte der Erzähler nicht selbst der von ihm mitgetheilten Unterredung bei, sondern erzählt von Andern Berichtetes nach; hier, wie dort, liegt zwischen dem Hauptgespräch und dem Bericht über dasselbe ein mehr oder weniger langer Zwischenraum, sodaß jenes gewissermaßen in eine bedeutungsvolle Ferne zurücktritt; hier, wie dort, ist in die einleitende Erzählung noch die Mittheilung eines andern kleinen Dialogs verflochten, dort zwischen Kephalos und den drei Verwandten unsers Platon, hier zwischen Apollodóros und Glaukon, der, wegen seiner Unbekanntschaft mit in Athen stadtkundigen Dingen und bei seiner geringen Vertrautheit mit der Philosophie, gewiß von jenem im Parmenides und dem Staate auftretenden Oheim Platon's verschieden ist[21]); so bildet hier, wie dort, die Einleitung eine doppelte Vorhalle, durch welche wir allmälig uns dem innern Heiligthum nähern. Andererseits aber ist hier Das, was in der Einleitung vorgeht, der Haupthandlung näher gerückt, als dort; nicht ein Zeitraum von mehr als funfzig, sondern von etwa zwölf Jahren, trennt das Erzählte von der Erzählung; Sokrates selbst, der dort schon als todt vorausgesetzt wird, ist hier noch unter den Lebenden, und Apollodoros, ein Spätling seines Unterrichts, steht ihm nicht weniger nahe als sein Gewährsmann Aristodémos; er ist bei seiner Erzählung nicht, wie Kephalos, erst das dritte, sondern das zweite Glied der vom Sokrates absteigenden Linie; ja, um seiner Mittheilung noch mehr Glauben zu verschaffen, beruft er sich auf das eigene, von ihm mehrmals eingeholte Zeugniß seines Lehrers, gleichwie auch Eukleides im Theätetos den von ihm niedergeschriebenen Bericht über die dort mitgetheilte Unterredung nach des Sokrates Mittheilungen nachgebessert zu haben versichert. Der nächste Bestimmungsgrund für diese Einkleidung mag für das Gastmahl, wie für den Parmenides, darin gesucht werden, daß beide eine bedeutende, gleichviel ob wirkliche oder dichterisch ausgeschmückte, Thatsache aus dem Leben des Sokrates berichten, während die meisten einer solchen Erzählung entbehrenden Dialoge auf ganz erdichteten Situationen zu beruhen scheinen. Dieselbe Rücksicht erklärt auch die kleinen Abweichungen beider Dialoge; denn während im Parmenides durch die größere Entfernung der Zeit und

die dadurch bedingte mittelbarere Weiſe der Überlieferung andeutet, daß hier mehr von einer ſchon verklungenen Sage, die ſich in ihren Einzelheiten nicht mehr verbürgen laſſe, als von einer wirklichen Geſchichte die Rede ſei, ſo weiſt die Einleitung zum Gaſtmahl darauf hin, daß jenes durch die Theilnahme des Sokrates verherrlichte und durch die geiſtvollſten Reden gewürzte Mahl zur Nachfeier des Lenäenſieges des Agathon wirklich ſtattgefunden und noch längere Zeit nachher im friſchen Andenken Vieler gelebt habe und vielfach beſprochen und wiedererzählt worden ſei, was überdies noch durch die Notiz beſtätigt wird, daß Ariſtodemos es, wie dem Apollodoros, ſo auch dem Phönix, und dieſer wieder Andern wiederholt erzählt habe. Und warum ſollten wir bezweifeln, daß im Jahre 417 (Ol. 90, 4), wo, nach Athenäos [25]), Agathon im Wettkampfe der Tragöden den erſten Preis davontrug, wirklich eine Nachfeier des Sieges, an welcher Sokrates theilnahm, ſtattgefunden, und daß von den dort gewechſelten Reden Platon, als er wenige Jahre nachher des Sokrates Schüler wurde, noch eine Tradition vorgefunden habe? Seiner idealiſirenden und Gruppen, die nie in dieſer Weiſe ſich zuſammenfanden, nach rein künſtleriſchen Zwecken zuſammenſtellenden Dichtung blieb ja, auch wenn ſie an ein geſchichtliches Factum ſich anlehnte, noch immerdar ein weiter Spielraum, wobei zugeſtanden werden muß, daß chronologiſche Schwierigkeiten keinen der hier genannten Gäſte, auch nicht den Alkibiades, unbedingt von der Theilnahme an jenem Mahle ausſchließen [26]). Aber in beiden Dialogen dürfen wir, außer dieſen mehr äußerlichen Motiven, für die Wahl des Eingangs wol noch einen andern, künſtleriſchen Beſtimmungsgrund annehmen. Wie alles im Raume und der Zeit Entferntere unſerer Phantaſie in mildern Umriſſen und ſanftern Farben vorſchwebt, ſo erſcheinen hier die beiden wichtigen Unterredungen, deren Theilnehmer ſo bedeutende Männer waren, in der Erzählung in einem idealern Lichte; ſie werden gleichſam in der Perſpective angeſchaut, und die reiche Handlung, wie ſie namentlich im Gaſtmahl die Reden begleitet, tritt durch die epiſche Einkleidung klarer und ſchärfer hervor. Dazu kommt noch der künſtleriſche Vortheil, daß in beiden Dialogen der Hauptgegenſtand durch den Contraſt der Vergangenheit mit der Gegen-

wart, welcher der Erzähler angehört, noch mehr hervorgehoben wird; denn in beiden fällt das Hauptgespräch in eine bessere, reichere, strebsamere, die Erzählung dagegen in eine ärmere, verfallende, der Philosophie mehr und mehr sich abwendende Zeit, wie dies sehr fein schon dadurch angedeutet wird, daß, wie der sonst für Philosophie schwärmende Antiphon im Parmenides im vorgerücktern Alter sich lieber mit Pferdezucht abgibt, so im Gastmahl Apollodoros seinen wackern Freunden, die als Athener allerdings gern Reden hören und sich auch von der Philosophie wol gern erzählen lassen, übrigens aber praktische Geld- und Geschäftsmänner sind, und seiner Zeit überhaupt fast wie ein Prediger in der Wüste gegenübersteht. Wir wissen ja, wie im Anfange des peloponnesischen Krieges noch ein reges und fröhliches Leben in Kunst, Wissenschaft und Geselligkeit zu Athen bestand, das im Jahre 417, zu einer Zeit, wo der Friede des Nikias noch nicht gebrochen war, wo Sophokles, Euripides, Aristophanes die Bühne durch ihre Meisterwerke verherrlichten und neben ihnen soeben der freilich schon auf den Verfall hinweisende Agathon aufblühte, wo Sokrates im rüstigsten Lebensalter und auf der Höhe seiner Wirksamkeit stand, einen neuen Aufschwung nehmen zu wollen schien, wie aber am Ende des unglücklichen Krieges, in welche Zeit die Erzählung des Apollodoros fallen muß [27]), Alles unter der doppelten Last gehäufter Unfälle und zunehmendes Sittenverderbens zum Schlimmern herabgesunken war [28]). Wie nun aber die Plastik des Parmenides überhaupt von der des Gastmahls beiweitem übertroffen wird, so tritt auch Apollodoros als Erzähler nebst seinen Genossen viel charakteristischer hervor, als jener Kephalos. Ein schwärmerischer Anhänger der Philosophie, für die er mit dem glühenden, geringschätzig auf alle andern Richtungen herabsehenden Eifer eines etwa zwanzigjährigen [29]) Neophyten schwärmt, ein treuer Anhänger und Verehrer des Sokrates, dessen nahen Tod er im Phädon auf eine übermäßige, der harmonischen, aus stiller Wehmuth und freudiger Erhebung gemischten Stimmung der übrigen Theilnehmer der Unterredung nicht entsprechende Weise bejammert, ein strenger Sittenrichter und Selbstpeiniger, gehört er zu den Leuten, die leicht sich und Andern durch ihr ängstlich hypochondrisches Reflectiren über

ihren Seelenzuſtand und durch ihr eiferndes Verdammen alles Deſſen, was nicht ihre Farbe trägt, zur Laſt fallen. Alles geht ihm im Sokrates auf; neben ihm verachtet er alles Andere, auch ſich ſelbſt; doch dringt mitten aus der übertriebenen Demuth ein Ton des Hochmuths, indem er, nach getreuer Schüler Art, ſeines Lehrers Wort vom Wiſſen des Nichtwiſſens kopirend, ſeinen Genoſſen, die ihn den Tollen nannten, zuruft, daß ſie immerhin meinen möchten, er ſei toll, da er ſelbſt ja von ihnen wiſſe, daß ſie es ſeien. So hat ſein Bild faſt die harten und aller Milde und Anmuth entbehrenden Züge eines Kynikers. Sollte nun Platon bei der, wenn auch nur flüchtigen Einführung dieſes überſpannten Sokratikers wirklich, wie Rötſcher meint, gar keine Beziehung auf den Inhalt des Geſprächs genommen und den Eingang lediglich als einen zufälligen Rahmen behandelt haben? Sollte er mit dieſer ganzen Einkleidung überhaupt, wie Suſemihl annimmt, nichts weiter bezweckt haben, als viele Einzelheiten des Gaſtmahls, indem er aus der zweiten Hand darüber berichten läßt, leichter übergehen zu können? Gewiß hat er einem ſo in ſich geſchloſſenen Kunſtwerke, wie unſer Dialog iſt, keinen bedeutungsloſen Eingang und keine Figur, die nur die Rolle eines Statiſten ſpielen ſollte, voranſchicken wollen. Vielmehr wollte er an dem Beiſpiel des Apollodoros zeigen, daß Sokrates noch in ſeinem höhern Alter auf die verſchiedenſten Naturen denſelben faſt zauberhaften, zur Liebe und vollen Hingabe des ganzen Weſens zwingenden Einfluß übte, dem ſich ſelbſt der weltmänniſche Alkibiades nicht entziehen konnte, und daß, wie jede Liebe zuerſt etwas Ausſchließliches und Schwärmeriſches hat, ſo auch jener trübe Jüngling, durch ſeine ſchon in ſo frühen Jahren ganz dem Sokrates und der Philoſophie zugewendete Liebe, dieſelbe Wunderkraft des höhern Eros an ſich erfahren habe, von welcher die von ihm mitgetheilten Reden ſo viel zu ſagen wiſſen. Vielleicht wollte Platon dabei auch noch eine feine Warnung vor dem unſchönen Übermaße der äußern Strenge und Sprödigkeit, wie es in der Schule des Antiſthenes überhand zu nehmen begann, anbringen.

Während nun Platon die Scenen ſeiner übrigen Dialoge, je nach ihrem verſchiedenen Charakter, bald in die Säulenhallen der Gymnaſien und Ringſchulen, bald in die verſchiedenen Räume

eines Privathauſes, bald auch in die freie Natur verlegt, knüpft er unſer kleines, philoſophiſches Drama in einer ganz neuen und eigenthümlichen Weiſe an die Darſtellung eines durch ſinnige Reden gewürzten und vergeiſtigten Mahles befreundeter, geiſtvoller Männer an. Mag nun Xenophon dem Platon oder dieſer jenem in dieſer oft und zuweilen geiſtlos genug in alter und neuer Zeit nachgeahmten Einkleidungsweiſe [34]) vorangegangen ſein — eine Frage, die wir vorläufig auf ſich beruhen laſſen — gewiß konnte er keine wählen, die dem plaſtiſch-poetiſchen Charakter und zugleich der Grundidee des Geſprächs mehr entſprochen hätte. Denn die heitere Fröhlichkeit, die über einem ſolchen auf einen engern und vertrautern Kreis beſchränkten Trinkgelage ſchwebt, deſſen Theilnehmer ſich ein wenigſtens während der ſechs erſten Reden ſtrenge beobachtetes Maßhalten zur Pflicht gemacht haben, iſt gerade die rechte Stimmung, die zu Lobreden auf den Eros gehört, der ja, wo Dionyſos weilt, nicht lange auszubleiben pflegt; zugleich bildet ſich ſo am leichteſten und einfachſten eine künſtliche, um eine Hauptperſon geſchaarte Gruppe heiter erregter Männer, deren jeder mit gleichem Behagen bald den Andern zuhört, bald das Seine nach beſten Kräften zu der gemeinſamen Unterhaltung beiſteuert, und nirgends darf jener belehrende Ton hervortreten, der für andere Räume und Veranlaſſungen paßt. Denn ſelbſt Sokrates tritt hier weder lehrend im Kreiſe von Schülern, noch gegen Vertreter des Irrthums ankämpfend auf, er iſt nur der allgemein geliebte und verehrte Mittelpunkt eines Kreiſes von Freunden, deren keiner, außer dem unbedeutenden Ariſtodemos, eigentlich ſein Schüler genannt werden kann. So entwickelt ſich eine Handlung voll raſches und reiches Lebens, die jedoch auch der Gegenſätze und des Kampfes nicht entbehrt; aber der Kampf iſt, wie bei den ſeligen Göttern des Olympos, nur ein heiteres Spiel, und aus dem Gegenſatze ſtellt ſich bald der Frieden und die maßvolle Harmonie wieder her. Die ſtillere Nachfeier jenes Sieges im Wettkampfe der Tragödiendichter, durch welche der damals etwa achtundzwanzigjährige Agathon raſch zu der Höhe eines weitverbreiteten Ruhmes ſich emporgetragen ſah, machte ein behaglicheres Zuſammenſein möglich; denn das am Tage vorher begangene Hauptfeſt war dem rauſchendern Gelag gewidmet,

deſſen Getümmel Sokrates ſich gern entzogen hatte. Mild, geiſtig und harmoniſch voll attiſcher Feinheit und Urbanität verläuft in dem Hauſe des gaſtlichen, leiblich und geiſtig wohlgebildeten, dabei mit einem zum fröhlichſten Lebensgenuß ausreichenden Wohlſtande geſegneten Dichters der größte Theil des Mahles. Die Flötenſpielerin, die bei Xenophon ſo wenig fehlt, als der Spaßmacher, der Citherſpieler und die Tänzerin, dieſe unentbehrlichen Würzen atheniſcher Feſtmahle, findet hier keinen Platz; ſie wird hinaus zu den Frauen verwieſen. Raſch eilt die Erzählung über das eigentliche Mahl hinweg, um nach dem Wegräumen der Speiſetiſche behaglich bei dem Trinken zu verweilen, dem, nach alter frommer Sitte, Spende und Päan vorhergeht. Die ſonſt bei Trinkgelagen übliche Form des Wettrinkens nach beſtimmten, von einem dazu erwählten Trinkwart (Sympoſiarchen) feſtgeſetzten Regeln [31]) wird hier aufgegeben und Jedem geſtattet, nach Belieben zu trinken. Während bei Xenophon das Geſpräch, obgleich eines gewiſſen Mittelpunktes nicht entbehrend, bunt und faſt regellos durch einander wogt, bewegen ſich hier alle Reden auf den Vorſchlag des verſtändigen Arztes Eryximachos, der bedächtig für das geiſtige, wie leibliche Wohl ſeiner Freunde ſorgt, um ein von Dichtern und Sophiſten noch nicht verbrauchtes Thema [32]) und gerade wie ſonſt wol bei den Gelagen der Athener einzelne Theilnehmer in bunt durchkreuzender Reihenfolge mit wetteifernder Kunſt Skolien zum Lobe großer Thaten und Helden abzuſingen pflegten [33]), ſo redet hier Einer nach dem Andern in ſeiner Weiſe, aber in geregelterer Folge von der Linken zur Rechten, zum Lobe des Eros. Wie nun aber auf dem atheniſchen Theater die gewaltige, durch drei Tragödien bewirkte Aufregung und theilnehmende Leidenſchaft durch das nachfolgende Satyrdrama gemildert und zugleich der ſtrenge, tragiſche Ernſt durch den Kontraſt des parodirenden Scherzes noch mehr hervorgehoben wurde, ſo folgt auch hier, gerade in dem Augenblick, wo die Rede des Sokrates alle Gegenſätze harmoniſch ausgeglichen hat, ein jenem Satyrſpiele ähnliches Nachſpiel in dem Auftreten des trunkenen Alkibiades, wie er, durch den wüſten Lärm ſeiner draußen ſtehenden Gelagsgenoſſen und das Spiel der bisher fern gehaltenen Flötenbläſerin angekündigt, wankend und auf ſeine Diener

geſtützt und doch noch ſelbſtbewußt in den Saal ſtürmt, wie er mit Agathon und Sokrates einen neckiſchen, leicht ausgeglichenen Streit beginnt, wie er, an die vor ſeinem Eintreten getroffene Übereinkunft der Mäßigung nicht gebunden, aus einer acht Kotylen faſſenden Kühlſchale trinkt und den Sokrates veranlaßt, daſſelbe ihm nachzuthun, wie er dann durch den trefflichen Arzt ſich doch allmälig wider zu dem geiſtigern Ton des bisherigen Geſprächs umſtimmen läßt, indem er, ſtatt des Eros, den Sokrates in einer Rede voll mimiſch-dramatiſches Lebens preiſt. Nachdem nun ſo dem Zwecke des Dialogs nach allen Seiten vollſtändig genügt iſt, wird das Geſpräch nicht etwa ruhig aufgehoben, ſondern in einer den Kontraſt des Komiſchen mit dem Ernſten noch bedeutend ſteigernden Weiſe durch das unaufhaltſame Eindringen der ſchon lange vor der Thür lärmenden Zechgenoſſen des Alkibiades abgebrochen; Alles löſt ſich in regelloſe Verwirrung auf, alle Geſetze der Mäßigkeit werden durchbrochen, aber mitten in dieſem bunten Durcheinander halten ſich, während einige der Mäßigern davoneilen, andere im Schlafe der Gewalt des Dionyſos erliegen, die drei bedeutendſten Geſtalten, der Philoſoph nebſt den beiden großen Dichtern, immer forttrinkend, lange aufrecht, bis endlich auch dieſe einnicken und Sokrates allein, wie vorher auf dem Kampfplatze der Reden, ſo hier auf dem der Becherſchlacht, mit immer gleicher, auch durch des Weines reichlichen Genuß nicht geſtörter Kraft ſeines rüſtigen Körpers und ſtets ſelbſtbewußten Geiſtes als Sieger zurückbleibt und am frühen Morgen, ſtatt im Schlummer von ſeinen Genüſſen auszuruhen, friſch und fröhlich nach dem Lykeion aufbricht, um ſein ſchönes Tagewerk von neuem zu beginnen und erſt am Abend ſich die langentbehrte Ruhe zu gönnen. So hat ſich vor uns das heiterſte und treuſte Lebensbild entfaltet; denn wie kein Menſchenleben ſo rein durchgeführt wird, daß es nicht zuweilen durch eigenes oder fremdes Übermaß (ὕβρις) geſtört und getrübt würde, wie aber doch dem ſelbſtbewußtern und ſittlichern Menſchen die Harmonie des Maßes nicht auf die Dauer verloren gehen kann, ſo geht hier Sokrates, das Vorbild eines wahren und vollen Menſchen, ſiegreich aus der Verwirrung hervor und bewahrt ſich in derſelben, ohne ſich ihr durch die Flucht zu ent-

ziehen, ſeine beſonnene Selbſtherrſchaft und unerſchütterliche Geiſtesklarheit.

Nicht weniger neu und unſerm Dialog eigenthümlich iſt die Compoſition eines durch eine gemeinſchaftliche Grundidee verbundenen Kranzes kunſtvoller Reden, der ſich ganz von ſelbſt zugleich zu einem anmuthigen Wettſtreite der Beredtſamkeit geſtaltet. Zwar fehlt es auch in andern Dialogen, wie namentlich im Protagoras, Gorgias, Phädros, nicht an Reden und Gegenreden; aber im Protagoras, der ſonſt durch ſeinen heitern Ton und den reichen, plaſtiſchen Schmuck dem Gaſtmahl nahe verwandt iſt, herrſcht doch durchaus der rein dialogiſche Charakter vor, abgeſehen davon, daß dort nur zwei Redner auftreten, und die Entwickelung eines einzelnen philoſophiſchen Satzes tritt ſogleich als Hauptzweck der Reden und Geſpräche hervor; im Gorgias dagegen bilden die Reden des Kallikles und Sokrates einen ſcharfen Gegenſatz und kämpfen mit bitterm Ernſte gegen einander an, während hier durchaus das heiter friedliche Spiel der Poeſie vorwaltet. Am nächſten ſteht auch in dieſer Beziehung, wie in ſo vielen andern, unſerm Dialog der Phädros; in beiden findet eine Art von Schauſtellung der untergeordneten und der durch Philoſophie veredelten Redekunſt ſtatt und der Gegenſtand der Reden iſt in beiden die Macht des Eros; aber dort fehlt die reiche Fülle und Mannichfaltigkeit von Charakteren, die wir hier bewundern, wo jede Rede der Abdruck einer voll und kräftig ausgeprägten Individualität iſt. Dabei wird zugleich durch eingeflochtene, kürzere Geſpräche, ſowie durch die eigenthümliche Einkleidung des größten Theils der ſokratiſchen Rede in die Form eines Dialogs zwiſchen der Seherin aus Mantineia und unſerm Philoſophen der dialogiſche Charakter im Ganzen aufrecht erhalten und zugleich praktiſch bewieſen, was im Phädros theoretiſch aufgeſtellt war, daß die wirkſamſte und der Philoſophie entſprechendſte Form der Rede die ſei, welche durch Aufnahme eines dialogiſchen Elements die Erzeugung und Bildung der Gedanken am treueſten darſtelle. Gewiß iſt dieſe Miſchung von Rede und Geſpräch, wie wir ſie im Gaſtmahl finden, die kunſtvollſte Form des Dialogs, die ſich denken läßt, durch welche er zugleich am meiſten ſich dem Drama annähert; indeſſen iſt Platon in ſeinen ſpätern Geſprächen, die alle mehr

einen ruhig belehrenden Charakter haben, auf dieſe Form der Einkleidung nicht wieder zurückgekommen. Wie nun aber durch alle dramatiſcheren Dialoge ſich die mimiſche Darſtellung einer begleitenden und das Geſpräch anmuthig belebenden Handlung hindurchzieht, ſo ſchlingt ſich ganz beſonders hier der Faden einer ſolchen vorbereitenden, begleitenden und nachfolgenden Handlung charakteriſtiſch um alle Theile des Geſprächs. In der vorbereitenden Handlung tritt uns beſonders die anſpruchloſe Figur des kleinen Ariſtodemos entgegen, den Xenophon [34]) als einen Freigeiſt ſchildert, der nicht an die Vorſehung der Götter glaubt und deshalb weder betet, noch opfert, noch die Orakel befragt. Seiner nüchternen und zu übertriebener Einfachheit des Auftretens, wie er denn gleich dem Sokrates barfuß zu gehen liebte, hinneigenden Eigenthümlichkeit mochte dieſes Verkennen aller in das Leben eingreifenden Göttermacht wol entſprechen; doch war er entweder dem Platon von dieſer Seite gar nicht bekannt, oder er hat ſich durch das herrliche Geſpräch, zu welchem ſein Unglaube den Sokrates vetanlaßte, zum Glauben an das Göttliche bekehren laſſen; in unſerm Dialog wenigſtens kommt davon keine Spur vor. Hätte Platon ihn wirklich noch auf jenem Standpunkte des Zweifels gefunden, ſo würde er ſchwerlich unterlaſſen haben, ſeine Rede auf den Eros, die er doch in ſeiner Reihe gehalten haben muß, hier mitzutheilen, da dann in ihr ein von allen andern Reden weſentlich verſchiedenes Moment, nämlich des Freiſinns in religiöſen Dingen, auf eine ebenſo anziehende als eine damals ſehr verbreitete Zeitrichtung treffend bezeichnende Weiſe hervorgetreten wäre. Hier erſcheint er nur als ein vielgetreuer Schüler ſeines Meiſters, dem er überall wie ſein Schatten folgt, perſönlich unbedeutend und über das Maß beſcheiden, wobei man ihn leicht überſieht, dabei ſchüchtern und etwas unbeholfen, weshalb er nicht ganz ohne Bedenken dem Sokrates zu einem Mahle folgt, zu dem er nicht geladen war und, als er ſich nun plötzlich in dem glänzenden Kreiſe allein ohne den etwas zurückgebliebenen Sokrates ſieht, unter deſſen Schirm er, vom Agathon freundlich begrüßt und gern geſehen, eingetreten war, ſeine Verlegenheit nicht verbergen kann. Er gleicht dem Apollodoros an Sittenſtrenge und unbedingter Hingabe an den Sokrates, ohne den geiſtigen Hochmuth deſſelben zu theilen.

So ist er einerseits ein Beweis, daß auch unbedeutendere und geistig wenig begabte, sonst aber treue Naturen durch einen Lehrer, wie Sokrates, zu einem höhern Leben emporgehoben wurden, andererseits eben wegen seiner Einfachheit ein passendes Organ der Überlieferung jenes Redefestes, an welchem er meist nur als Zuhörer Antheil nahm. Höchst bezeichnend ist ferner das Zurückbleiben des in seine Gedanken vertieften und darüber der ganzen Außenwelt leicht vergessenden Sokrates; gar seltsam sucht Fortlage das Motiv dafür in der Absicht, den guten Aristodemos zu nöthigen, ohne ihn in der Gesellschaft zu erscheinen, und ihn dadurch als guter Pädagoge von seiner Verlegenheit zu heilen; vielmehr weist dieser ohne Zweifel geschichtliche, wenn gleich vom Xenophon nicht überlieferte Charakterzug des großen Weisen hier sowol schon im Voraus auf die wunderlichen Dinge hin, die später Alkibiades darüber mittheilt und die ohne diesen Vorgang leicht den Zuhörern als Übertreibung erscheinen konnten, als er auch, als ein Zeichen großer geistiger Anspannung und tiefes Nachdenkens über ein bedeutendes philosophisches Problem, die erhobene, ganz von hohen und göttlichen Dingen erfüllte Stimmung vorbereitet, welche seine Rede durchdringt. In der Zwischenhandlung treten besonders zwei Punkte hervor. Der erste ist die Änderung der durch den Platz gebotenen Reihenfolge der Reden des Aristophanes und Eryximachos und die komische Veranlassung zu diesem Tausche, sowie später der darauf sich beziehende heitere Wortwechsel zwischen beiden Männern. Hätte Aristophanes mit dem heftigen Schluchzen, das ihn plötzlich in Folge einer Überfüllung befiel und am Sprechen hinderte, wirklich nur, wie Ast meint, auf die etwas lange und überladene Rede des Pausanias anspielen wollen, an der er sich wol den Magen verderben konnte, so hätte der geniale Dichter damit keinen feinen, attischen, sondern einen herzlich plumpen und bäurischen Witz gemacht, den man selbst jenem ungezogenen Lieblinge der Grazien, wie Wieland ihn nennt, nicht leicht zutrauen wird; vielmehr ist die Überfüllung lediglich, wie schon der Rhetor Aristides einsah [35]), eine Folge der allzu großen Hast, mit welcher er die Gaben des Dionysos zu sich nahm, die er schon am vorigen Tage bis zum Übermaß genossen hat. Mit der Einflechtung

dieſes ebenſo komiſchen, als für den Freund und Verehrer jenes heitern Gottes charakteriſtiſchen Intermezzo mag nun immerhin Platon auch noch, wie K. F. Hermann annimmt, die Nebenabſicht verbunden haben, die Eigenthümlichkeit des trefflichen Arztes, der für alles ſofort Rath weiß und ſich deſſen auch mit jener ſeinen Fachgenoſſen eignen wichtigen Miene gern berühmt, noch mehr hervorzuheben, wobei es von faſt komiſcher Wirkung iſt, daß er, der in ſeiner Rede Maß und Harmonie mit ſo ſchönen Worten preiſt, gegen das kleine Übel doch ſehr draſtiſche und gewaltſam wirkende Mittel anwendet, worauf ihn auch Ariſtophanes in einem witzigen Scherzworte aufmerkſam macht. Zugleich gewährt die durch dieſen Zwiſchenfall veranlaßte Änderung der Reihenfolge den Vortheil, daß, während der Zufall des Platzes anfänglich eine bunte Reihe zwiſchen den mehr dichteriſchen Naturen eines Phädros, Ariſtophanes und Agathon und den proſaiſchern eines Pauſanias und Eryximachos zu Wege gebracht hatte, nun, während die in engſter Beziehung zu einander ſtehenden Reden des Arztes und des Komödiendichters nach wie vor, nur in umgekehrter Ordnung, miteinander verbunden bleiben, die beiden Dichter dicht aneinander rücken, wodurch der Gegenſatz der alten körnigen und kräftigen Komödie, die damals gerade auf ihrem Höhepunkte ſtand, zu der bei Agathon ſchon in ein tändelndes Spiel mit weichen Gefühlen und lieblich tönenden Worten ausartenden Tragödie in das hellſte Licht tritt. Der zweite Punkt iſt das kurze ſcheinbar zielloſe Geſpräch, das Sokrates mit dem Agathon anknüpft, ehe dieſer ſeine Rede beginnt, das aber bald auf des Phädros Mahnung abgebrochen wird, damit die von Allen ſehnlich erwartete, glänzende Rede des Dichters nicht verzögert werde. Man hat gemeint, daß Sokrates ſich nur deshalb auf dies Geſpräch einlaſſe, um die Rede des Agathon, deren Gehaltloſigkeit vorauszuſehen war, wo möglich zu hintertreiben; eine wunderliche Annahme! Denn wie hätte er doch ſich anmaßen dürfen, eigenmächtig die einmal angenommene Redeordnung aufzuheben! Überdies iſt ja des Agathon Rede ein ebenſo nothwendiges als charakteriſtiſches Glied unſers Redencyklus. Offenbar hat das kleine Geſpräch keinen andern Zweck, als dem Agathon ſeine affectirte Verachtung der Menge, die ihn doch eben erſt ſo hoch

geehrt hatte und auf deren Urtheil der eitle Dichter ſelbſt ſo viel gab, heiter zu verweiſen. Wie dramatiſch endlich der Schluß iſt und wie er viel mehr durch künſtleriſche, als philoſophiſche Rückſichten motivirt wird, bedarf nach dem bereits Angedeuteten keiner weitern Ausführung. Außer der Rede und dem übrigen Gebahren des Alkibiades und außer dem Lärm ſeiner ſchwärmenden Kameraden ſind die bedeutendſten Momente der Schlußhandlung die Bekränzung des Sokrates durch Alkibiades mit einem Theile der ſchon dem Agathon aufgeſetzten Kränze und ihr komiſch eiferſüchtiger Streit über den Platz, der endlich damit endet, daß, nachdem früher Sokrates zur Rechten des Agathon gelegen und ſodann Alkibiades zwiſchen beide ſich eingedrängt hatte, Agathon auf des Sokrates rechte Seite hinübergeht und ſo wieder, wenn auch in umgekehrter Folge, ſein Nachbar wird. Dies Alles, ſowie ſchon vor dem Anfange der Reden der ironiſche Scherz des Sokrates auf des Agathon allbewunderte Weisheit, den dieſer durch ſeine Anſpielung auf des weiſen Freundes beſchauliches Nachſinnen hervorrief und dann mit einer feinen Wendung beſeitigt, indem er den Dionýſos zum Schiedsrichter anruft, wer von ihnen beiden der weiſere ſei, dies Alles deutet darauf hin, daß neben dem ruhmgekrönten Dichter auch dem Philoſophen etwas von der Ehre des Tages gebühre, ja, daß des letztern Weisheit wol die des erſtern überrage. Zugleich wird durch den erwähnten Platzwechſel dem Sokrates eine Lobrede auf den Agathon auferlegt, die aber mit Recht durch das Eindringen der Zechgeſellen abgeſchnitten wird, da ſie doch nothwendig einen ironiſchen Charakter gehabt und nach den beiden letzten gewaltigen Reden nur einen matten und ſtörenden Eindruck gemacht haben würde.

Eine Andeutung der künſtleriſchen Freiheit, mit welcher Platon nach ſeiner gewohnten Weiſe bald nie gehaltene Reden erdichtet, bald wirklich geſprochene in ſeinem Geiſte und zu ſeinem Zwecke umdichtet, findet ſich, wie Suſemihl richtig bemerkt, auch hier in der wiederholten Erklärung des Ariſtodemos, daß er den Inhalt der Reden nur annähernd und mit Hervorhebung des Denkwürdigſten mittheile. Aus demſelben Grunde werden einige unbedeutendere Reden ganz übergangen, die bei einem treuen hiſtoriſchen Berichte nicht hätten fehlen dürfen. Auch

hierin, daß dieſer Reden wol gedacht wird, ſie aber dennoch nicht mitgetheilt werden, ſehen wir eine beſtimmte Abſicht; denn einerſeits liegt darin die Andeutung, daß jene untergeordneten Standpunkte, auf denen namentlich die Reden des Phädros und Pauſanias ſich halten und über welche ſich gewiß keiner der ungenannten Redner erhoben haben wird, bei der Menge immer die herrſchenden ſind, andererſeits aber zeigt ihre Auslaſſung an, daß in den fünf mitgetheilten Reden in der That alle weſentlichen Geſichtspunkte für das Lob des Eros erſchöpft ſeien. Indem nun dieſe geringern Redner zwiſchen Phädros und Pauſanias eingeſchoben werden, erhalten ſie durchaus den ihnen gebührenden Platz; denn des Phädros Rede mußte als allen gemeinſame Einleitung allen vorangehen; vom Pauſanias an aber wächſt die Bedeutung der einzelnen Reden ſo ſehr, daß das Unbedeutende und Gehaltloſe dort nirgends mehr eine Stelle fand. Nur wo dann die Rede des Ariſtodemos bleibe, könnte man fragen. Denn eigentlich hätte er nach der Ordnung der Plätze dem Eryximachos folgen müſſen; dort aber blieb für ihn, nachdem dieſer für den Ariſtophanes eingetreten war, kaum noch eine Stelle, wenn man ihn nicht, was nirgends angedeutet wird und auch aus Gründen, die keiner Erörterung bedürfen, ganz unpaſſend wäre, zwiſchen Ariſtophanes und Agathon einſchieben will. Ob ſich nun Platon dachte, der anſpruchloſe Mann habe unter ſolchen Umſtänden freiwillig ſich des Wortes begeben, oder ob er vielleicht ſelbſt den allzu Beſcheidenen überſehen hat, mögen wir auf ſich beruhen laſſen.

Sowol der innere Zuſammenhang der Reden, als auch ihre allmälige Steigerung nach Form und Inhalt wird ſchon dadurch angedeutet, daß jeder Redner mit einer Berichtigung ſeines Vorgängers beginnt und ſo zu erkennen gibt, daß er Neues und Beſſeres zu bringen gedenke. Dabei ſind die Reden ſo kunſtvoll zuſammengeſtellt, daß wir ſie leicht, je nachdem wir, von der des Alkibiades vorläufig noch abſehend, des Sokrates Rede mit ihren Vorgängerinnen entweder zu einer größern Reihe verbinden oder ſie von ihnen trennen, nach einem doppelten Princip in je drei oder zwei Gruppen abtheilen können. Im erſtern Falle haben wir drei zuſammengehörige Paare, deren jedes einen beſtimmten, von den andern abweichenden Charakter

trägt. Denn Phädros und Pauſanias ſtellen ſich auf den einſeitig ethiſchen, Eryximachos und Ariſtophanes auf den einſeitig phyſiſchen, Agathon und Sokrates dagegen auf einen höhern, geiſtigern Standpunkt, jener auf den der Poeſie, dieſer auf den der Philoſophie; wie dieſem Eros der Urheber der Philoſophie und alles höhern Strebens und Wirkens iſt, ſo iſt er jenem der Vater der Poeſie und alles werkthätigen Hervorbringens. Anders geſtaltet ſich das Verhältniß im andern Falle; dann bilden die drei Reden des Pauſanias, Eryximachos und Ariſtophanes einen Kern, der von denen des Phädros und Agathon wie von einer Schale umſchloſſen wird. Denn während bei dieſen beiden die Form den Inhalt, freilich in ſehr verſchiedener Weiſe und mit ſehr verſchiedener Kunſt, überwiegt, entwickeln die andern drei einen ganz poſitiven Inhalt, ſodaß Pauſanias am entſchiedenſten die Anſicht des gewöhnlichen Lebens und namentlich des atheniſchen Bürgerthums vertritt, während Eryximachos als Naturphiloſoph ſich kühn zu höhern Sphären erhebt und alle Reiche der Natur in den Kreis ſeiner Betrachtung zieht, Ariſtophanes endlich als Dichter durch ſeine poetiſch-ſymboliſche Auffaſſung natürlicher Acte und Triebe den erſten Anlauf zu einer reinern und geiſtigern Betrachtungsweiſe nimmt. Aber auch hier greift gewiſſermaßen wieder das Princip der Zweitheilung ein; denn indem Ariſtophanes und Eryximachos weſentlich zuſammengehören, iſt anzunehmen, daß Pauſanias ungefähr auf gleicher Stufe mit den ihm vorangegangenen, ungenannten Rednern ſtand. Alle dieſe Gegenſätze vereinigt dann Sokrates, ihr Einſeitiges ergänzend, ihr Verfehltes berichtigend, ihr Wahres zuſammenfaſſend, während des Alkibiades epiſch-plaſtiſcher Vortrag zu allen wahren und weſentlichen Sätzen aller Reden in der Charakterſchilderung des großen Lehrers die praktiſchen Belege gibt.

Eine nähere Betrachtung der einzelnen Reden wird uns ſowol den großartigen, auf das Geſetz einer ſtufenweiſen Steigerung nach Inhalt und Form gegründeten Plan, als auch die hohe Bedeutung des Dialogs für die platoniſche Philoſophie noch näher erkennen laſſen.

Man kann die Rede des Phädros mit einem jener, aus bloßen Anrufungen der Götter beſtehenden Proömien homeri-

ſcher Hymnen oder, wenn man will, mit einer Ouverture vergleichen, die mit dem eigentlichen Muſikſtück nur loſe zuſammenhängt, aber doch einigermaßen den Grundton deſſelben andeutet. Wir erkennen in ihr, wie in dem ganzen Auftreten des Mannes, jenen Enthuſiaſten, jenen halbgelehrten Vielwiſſer, jenen unerſättlichen Freund geiſtreicher Reden und Redner wieder, wie er uns in dem nach ihm benannten Dialoge geſchildert wird, und zugleich den Anhänger des eben ſo eitlen als gelehrten Hippias, in deſſen Gefolge er im Protagoras erſcheint. Hier, wie im Phädros, iſt er ein Vater oder richtiger ein Geburtshelfer ſchöner Reden, denn von ihm geht der Vorſchlag des Eryximachos aus, der das Feſt der Reden einleitet; deshalb hält er es auch für ſeines Amtes, den Sokrates, als er einmal durch ein dazwiſchengeſtreutes Geſpräch von der Geſchäftsordnung abweicht, zur Ordnung zurückzurufen. Hier, wie dort, iſt er beſonders befliſſen, ſich als gelehrter Mythолog zu zeigen, der wol auch den alten Sagen, wie hier der vom Orpheus, als geiſtreicher Erklärer noch eine neue Seite abgewinnen kann und ſogar einen Äſchylos, wo dieſer aus gewiß wohl erwogenen Gründen einmal vom Homer abweicht, der Faſelei zu beſchuldigen wagt. Auch kommen vereinzelte Anſpielungen auf die ſokratiſchen Reden im Phädros vor; die eben ſo geiſtloſe als unſittliche, in der Rede des Lyſias vertheidigte Anſicht, der er dort ſeinen Beifall zollt, hat er hier mit einer reinern vertauſcht, indem er die Liebe wegen ihrer bildenden und erziehenden Kraft über alle irdiſchen Güter erhebt; auch daß er den Liebenden gottbegeiſtert nennt und ſeine Begeiſterung, als die urſprünglichere, weit über die des Geliebten ſtellt, iſt ein Nachklang Deſſen, was dort über das Verhältniß beider zu einander geſagt wird. Aber viel hat doch die dortige Belehrung des Sokrates nicht auf ihn gewirkt; er hat die dort aufgeſtellte Elementarregel, daß der Redner zuerſt von dem Gegenſtande ſeiner Rede einen Begriff haben und geben müſſe, ſich nicht gemerkt und redet viel von den heilſamen Wirkungen des Eros, ohne ſein Weſen zu kennen; denn daß er ihn, auf Heſiodos und wol noch ältere, mythiſch-philoſophiſche Theogonien [36]) zurückgehend, einen der älteſten, nicht auf dem Wege der Zeugung entſtandenen Götter nennt, iſt doch keine Erklärung, wie-

wol dieſe Vorſtellung, durch welche der Gott ſogleich in einem heiligen, geheimnißvollen Halbdunkel erſcheint, nicht unpaſſend an der Spitze dieſer Eingangsrede ſteht. Überall fehlt unſerm Redner das geiſtige Band, das ſeine zuſammengeleſenen Notizen zu einem Ganzen verbinden könnte. Dabei verfällt er, indem er von der für ſittliche Zwecke begeiſternden Macht der Liebe ſpricht, in den gewöhnlichen Fehler der Jugend und des Volks, den Werth der Tugend nach den wenigen hervorſtechenden Fällen großes Heldenmuthes und aufopfernder Selbſtverleugnung zu beurtheilen, die beſonders grell und glänzend in das Auge fallen, an ſich ſelbſt aber um nichts ſittlicher ſind, als jede andere, zu ſittlichen Zwecken in ſittlicher Geſinnung verübte und mit Hingabe irdiſcher Güter verbundene Handlung. So geht ihm die Tugend ganz in einer, noch dazu ganz einſeitigen Tapferkeit auf; denn recht in der Weiſe der Alltagsmenſchen aller Zeiten, beſonders aber der vorchriſtlichen Zeit, nennt er es ſchimpflich, ein Unrecht nicht abwehren zu wollen oder zu können, ohne von dem ſokratiſchen Satze, daß Unrecht leiden beſſer ſei als Unrecht thun, eine Ahnung zu haben. Sein ohne Zweifel auf geſchichtliche Verhältniſſe griechiſcher Stämme anſpielender Wunſch[37]), daß alle Staaten und Heere aus Liebenden beſtehen möchten, faßt eben auch nur die Seite des opferfreudigen Strebens für Andere ins Auge. So wenig wir nun aus ſeiner Rede über das Weſen der Liebe erfahren, ſo tritt doch das Eine in ihr erfreulich hervor, daß er ganz im Geiſte der alten Heldenſagen, in denen ſich jene reinere Zeit des griechiſchen Volkes, wo die Knabenliebe noch nicht eingedrungen war, abſpiegelt, an der Liebe nicht das Moment der Sinnlichkeit, ſondern das der Freundſchaft hervorhebt und auch die Gattenliebe, von welcher Pauſanias ſo geringſchätzig ſpricht, in ihrem ganzen Werthe anerkennt. So bezeichnet die Rede den Standpunkt eines wohlgeſinnten, aber unphiloſophiſchen Mannes, der in unklaren Ahnungen von erhabenen Tugendidealen träumt und dabei, da ihm die Gegenwart nicht genügt, gern auf ferne, ſagenhafte Zeiten zurückgeht; ſie faßt die Liebe ſchon als ethiſche Macht und erhebt ſich dadurch über die gemein ſinnliche Lebensanſicht; aber gerade wie die Tugend der Heroen, von denen jene alten Sagen erzählen, noch nicht von

allgemeinen und höhern, sondern von ganz persönlichen Zwecken und Gegenständen ausging, so erscheint hier die von dem Eros bewirkte Tugend lediglich als ein Kämpfen und Sterben Einzelner für Einzelne, nicht als eine Hingabe des eigenen Wesens an eine Idee und an ein Höheres, Allgemeines, an Staat, Vaterland und Menschheit. Von der staatsbürgerlichen Tugend, welche Stallbaum in der Rede besonders hervorgehoben findet, hat sie noch gar keinen Begriff. Wollte man nun mit Sydenham den Lysias, oder gar mit Rückert den Tisias, des Lysias Lehrer, unter dem Bilde des Phädros dargestellt sehen, so würde man diesen beiden großen, wenigstens der Form ganz mächtigen Rhetoren doch einiges Unrecht thun. Denn selbst die Sprache ist weit entfernt von der, selbst in der carikirten lysianischen Rede im Phädros noch einigermaßen hervortretenden Kunst, mit welcher jener Redner die zweigliederige Periode zu gestalten wußte; vielmehr ist sie, mit ihrer lockern, mitunter sich verwirrenden Satzbildung, mit ihrer schlaffen, unlogischen, Satz an Satz fast nur in Anfängerweise durch die Partikeln der Verknüpfung oder des Gegensatzes anreihenden Satzverbindung, wodurch kein Kunstwerk, sondern nur ein Aggregat entsteht, ein treues Bild des zerfahrenen Mannes. Nur hier und da läßt er in irgend einem gesuchten, durch ein Wortspiel unterstützten Gegensatze etwas von der Manier seines Lehrers Lysias durchblicken [38]).

Einen ganz andern Charakter hat die Rede des Pausanias. Sie erinnert sehr an die erste sokratische Rede im Phädros; in beiden wird eine höhere und niedere Liebe unterschieden, in beiden gegenseitige Förderung in Geistesbildung und Tugend als Zweck der wahren Liebe gesetzt, aber in beiden die unnatürliche Sinnenlust nicht schlechthin verdammt, sondern ausdrücklich unter gewissen Bedingungen zugelassen, sodaß dadurch eine widerliche Heuchelei und Selbsttäuschung mit sittlichen Redensarten entsteht, die doch nur das tief Unsittliche des Verhältnisses verdecken sollen. Nur dadurch unterscheiden sich beide, daß Pausanias sich nicht der Maske bedient, die Sokrates dort aus oratorischen Rücksichten annimmt, indem er scheinbar den lysianischen Satz, man müsse Liebenden kein Gehör geben, vertheidigt; aber auch in dieser Beziehung ist kein großer Unterschied zwischen beiden, denn auch Pausanias will von Seiten des Ge-

liebten eine gewiſſe Sprödigkeit und daß er nur einen ſolchen Liebhaber erhöre, der nicht auf Körperſchönheit ſieht und bloße Sinnenluſt bezweckt, ſondern ihm ein Lehrer und Vorbild der Tugend und Weisheit werden kann. Es iſt, wie Rötſcher ganz richtig bemerkt, die Stufe der einſeitigen Verſtandesreflexion, dieſelbe Anſchauungsweiſe, die jener Rede im Phädros zum Grunde liegt; es iſt aber zugleich auch der Standpunkt eines mäßig gebildeten, optimiſtiſchen Atheners, der Alles, was gerade in ſeiner Vaterſtadt beſteht, unübertrefflich findet und in ihren Geſetzen und Sitten, auch wo ſie miteinander im Widerſpruche ſind, das Erzeugniß einer tiefen Staatsweisheit erblickt. Auf den erſten Anblick ſcheint Pauſanias den Phädros in zwei weſentlichen Punkten zu verbeſſern; ſeine Rede ſcheint einen ſtrengern, logiſchern Gang zu nehmen und tiefer in das Weſen ethiſcher Begriffe einzudringen; aber bei näherer Betrachtung verliert ſich dieſer Schein und das Wahre erſcheint ſo dicht mit verderblichen Irrthümern verwachſen, daß es einer ſcharfen Kritik bedarf, beide Seiten von einander zu ſcheiden. Es iſt gewiß ein Fortſchritt im Vergleich mit dem unklaren Gerede des Phädros, wenn er einen doppelten Eros unterſcheidet und den in der ſokratiſchen Ethik ſo wichtigen Begriff eines Mittlern zwiſchen Gutem und Böſen aufſtellt, das, an ſich weder gut noch böſe, beides erſt durch andere hinzutretende Umſtände wird. Wir erinnern uns, daß Platon zuerſt im Lyſis von dieſem Begriffe eine Anwendung auf den Begriff der Liebe machte und erwarten hier um ſo mehr einen ähnlichen Gedankengang, da nur durch dieſes Mittelglied die Unterſcheidung einer ſittlichen und unſittlichen Liebe gerechtfertigt wird, wie ſich auf das Klarſte aus der Rede des Sokrates ergibt. Aber in beiden Beziehungen führt uns bei näherer Betrachtung Pauſanias nicht ins Klare, ſondern vermehrt nur die Unklarheit und den Irrthum. Einerſeits ſetzt er dem Mythos des Phädros keinen Begriff, ſondern wieder einen Mythos entgegen, und zwar einen ganz willkürlich erſonnenen; denn die Unterſcheidung eines himmliſchen und gemeinen Eros, die er noch dazu höchſt ungenügend durch die bekannte Unterſcheidung der himmliſchen und der vom Zeus mit der Dione erzeugten Aphrodite motivirt [39]), beruht nicht etwa auf einem feſtſtehenden Satze des Volksglaubens, ſondern iſt

nur das Ergebniß einer zu verschiedenen Zeiten verschieden sich gestaltenden Auffassung derselben Grundanschauung. Wenn daher dem gemeinen Eros die sinnliche, am Körperlichen haftende, dem himmlischen die höhere, mehr dem geistigen Wesen des geliebten Gegenstandes nachgehende Liebe zugeschrieben wird, die in beiden Freunden ein gemeinsames edles Streben nach Tugend erweckt, so klingt das gar schön, findet aber in jenem nicht einmal richtig aufgefaßten Mythos keine Begründung und wird ebensowol zur hohlen Phrase, als jene Ausrufungen des Phädros. Dem richtigen Satze aber, daß es ein Mittleres zwischen sittlich Gutem und Bösen gebe und daß dahin die Liebe gehöre, gibt Pausanias sogleich eine ganz verkehrte Wendung; er bestimmt ihren sittlichen Werth nicht nach dem Zwecke und der Gesinnung, noch weniger nach allgemeinen und ewigen Gesetzen, sondern allein nach der Art und Weise der Ausführung, als ob nicht diese eben das Materielle und Substantielle bei allen menschlichen Handlungen wäre, deren wahre Sittlichkeit aber nur aus einem höhern Princip beurtheilt werden kann. Seine Behauptung ist also eine leere Tautologie. Aber er täuscht seine Zuhörer auch dadurch, daß er überhaupt nichts absolut Unsittliches anzunehmen scheint; denn hätte er sich einmal über die Vorurtheile seiner Zeit und seines Volkes erheben wollen, so mußte er dahin gelangen, in der Knabenliebe, selbst mit den Milderungen und Beschränkungen, die er hinzufügt, und mit der etwas geistigern Wendung, die er ihr gibt, etwas absolut Unsittliches zu erblicken, so lange nicht ihr sinnliches Motiv ganz ausgeschlossen wird; so weit aber geht seine Moral nicht, die, weil sie mehr auf eine geistige Würze der niedern Liebe, als auf das Trachten nach einer höhern und edlern hinausläuft und so doch den sinnlichen Genuß zum letzten Zwecke hat, bei näherer Betrachtung selbst als ein Werk des gemeinen Eros erscheint. So bewegt sich die Rede in einer fortwährenden Selbsttäuschung und Selbstbelügung; durch ihre bewußte Erhebung der sinnlich geistigen Liebe zu reifern und verständigern Jünglingen über die von der Natur selbst vorgeschriebene Geschlechtsliebe sinkt sie weit unter den unbefangenen Standpunkt des auch die eheliche Liebe begeistert preisenden Phädros. Ebenso wenig kommt bei dem Streifzuge heraus, den sie in

das Gebiet der Politik macht; denn indem ſie den vom Phädros hingeworfenen Gedanken von dem Nutzen der Liebe für den Staat weiter verfolgt und ausdehnt, verwirft ſie einerſeits zwar mit Recht die ſchamloſere und ſinnlichere Geſtaltung der von ihr ſo geprieſenen Liebe bei den weichlicheren äoliſchen Stämmen, bringt aber, mit einer wunderlichen Verdrehung der Begriffe, den Knechtsſinn der Barbaren und das unkräftigere Weſen der aſiatiſchen Jonier damit in Verbindung, daß ihnen das Verhältniß der Knabenliebe fehle; gewiß eine arge Verwechſelung der Begriffe Liebe und Freundſchaft! Denn daß die Freiheit der griechiſchen Staaten allerdings in der bei den Griechen ſtärker, als bei den Völkern des Morgenlandes, hervortretenden Freundſchaft einen mächtigen Halt hatte und daß dieſe vorzugsweiſe ein kräftiges Förderungsmittel einer männlichen und tüchtigen Geſinnung war, ehe ſie auszuarten anfing, dürfte wol kaum bezweifelt werden.[39]) Die atheniſche Sitte, welche die Bewerbung um die Gunſt junger Leute nebſt allen damit verbundenen Lächerlichkeiten und Unwürdigkeiten ohne Mißbilligung duldete, aber die ſofortige Annahme der Werbung nicht geſtattete, iſt ihm ein Ergebniß großer Weisheit, weil ſie eine genaue Prüfung des Liebenden und ſeines ſittlichen und echten Strebens zur Pflicht mache; ſo wird ein aus Halbheit hervorgegangener Widerſpruch, in welchem zu Athen die öffentliche Meinung über dieſen Punkt befangen war, indem ſie nicht das Unſittliche ſelbſt, ſondern nur die öffentliche Kundgebung einer einzelnen Seite des unſittlichen Verhältniſſes verpönte, in einer allerdings recht ſophiſtiſchen Weiſe, als bewußte Abſicht ausgelegt. Überhaupt tritt in keiner Rede das ſophiſtiſche Element ſo deutlich hervor, als in dieſer, weshalb Rückert's Urtheil, daß Pauſanias die Manier des Xenophon darſtelle, auf einem wirklich unbegreiflichen Verkennen dieſes wackern und redlichen Mannes beruht, der noch obendrein ein abgeſagter Feind jener vom Pauſanias ſo glänzend übertünchten Unſittlichkeit war. Das Gemeinſame, das dieſe Rede mit der des Phädros hat, iſt die Anerkennung einer bildenden und veredelnden Kraft der Liebe; aber Phädros hebt beſonders das Moment der Tapferkeit, Pauſanias das der Weisheit oder richtiger der praktiſchen Verſtandsbildung hervor; jener bleibt bei dem Einfluſſe

des Eros auf die Sittlichkeit der einzelnen Personen stehen, dieser faßt die wohlthätige Einwirkung der Liebe auf die Freiheit und Verfassung der Staaten ins Auge und sieht in dem Eros eine Staaten schirmende und erhaltende Macht; er ist Politiker, wie Phädros Ethiker, aber beide erheben sich nicht über die ersten Anfänge ihrer Wissenschaften. Phädros redet unbefangen und nicht ohne richtiges Gefühl von seinem Gegenstande, während Pausanias bei seiner Reflexion über denselben einen Gegensatz aufstellt, den er nicht durchführen kann und zuletzt, indem er das scheinbar zurückgewiesene sinnliche Moment durch eine Hinterthür wieder einläßt, sich in den schreienden Widerspruch verwickelt, die Bekämpfung der Sinnlichkeit nur zum Behuf einer endlichen Befriedigung der Sinnlichkeit anzurathen und Tugend und Geistesbildung zu Mitteln des unwürdigsten Zweckes herabzusetzen. Wenn daher Rötscher in dem höhern Eros dieses Redners schon eine Hinweisung auf jene unvergängliche, geistige Schönheit und Tugend findet, worin die Aufhebung des Gegensatzes liege, so legt er seinen Worten mehr Weisheit unter, als in ihnen liegt. Übrigens erklärt sich manches in des Pausanias Vortrage psychologisch aus seiner Liebe zu dem ebenso schönen, als geistvollen Agathon, ein Verhältniß, dessen schon im Protagoras gedacht wurde. Weil er nun dort nebst seinem jungen Freunde als Zuhörer des Prodikos erscheint und hier in der Sprache etwas an diesen erinnern soll, nimmt Stallbaum an, daß Platon in dieser Rede zugleich die Manier jenes weisesten aller Sophisten habe kopiren wollen. Indessen können wir so wenig von der feinen, wenn auch zuweilen in Wortklauberei ausartenden Wahl und Unterscheidung der Wörter, worin Prodikos Meister war, als von dem harmonischen Fluß der Periodik des Isokrates, welchen Sydenham hinter ihm vermuthete, in der Rede wahrnehmen. Viel mehr bemerken wir bei ihm etwas von des Lysias steifer Symmetrie und seinem Zerschneiden der Sätze in zwei sich entsprechende Hälften, obgleich wir mehr noch an den allerdings gewandtern, aber gehaltlosen Andokides erinnert werden. Denn auch im Ausdruck steht die Rede zu der des Phädros im entschiedensten Gegensatze. Den hie und da angeschlagenen Ton anmuthiger, in mehrfachen Anakoluthen ausgedrückter Nachlässigkeit verläßt er mehrmals, um in das Gesuchte und

Gezierte zu fallen; vor lauter Streben nach Klarheit wird er zuletzt unklar; im Bau der zerhackten Sätze, wie in den sehr gewöhnlichen Gedanken, zahlt uns die Rede meist nur mit Scheidemünze. Sie wird ermüdend und langweilig durch die sich rastlos drängenden und stoßenden, meist, wenn auch ohne genauere logische Verknüpfung, durch Causalpartikeln verbundenen kurzen Sätze, die in ihrem eintönigen und einförmigen Gange, ohne alle Mannichfaltigkeit und Abwechselung, uns ein Gefühl zurücklassen, als komme der Redner gar nicht zur Ruhe, sodaß wir einen Wanderer zu sehen glauben, der in stets gleichmäßig raschem Schritte immer geradeaus geht und zuweilen dabei über Stock und Stein stolpert. [40])

Einen höhern Aufschwung nimmt die Rede des Eryximachos, des verständigen Arztes, des wackern Sohnes eines wackern Vaters, des großen athenischen Heilkünstlers Akumenos. [41a]) Mit meisterhafter Kunst ist seine ganze Rede aus dem Gesichtspunkte eines denkenden Arztes durchgeführt, der, nach dem Vorbilde des großen Meisters Hippokrates, seine Wissenschaft an die umfassendste Naturbetrachtung anknüpft und dabei von dem Grundsatze ausgeht, der noch jetzt für die meisten Jünger des Asklepios der leitende ist, daß von Natur das Unähnliche nach dem Unähnlichen begehre und daher auch Unähnliches nur durch Unähnliches geheilt werden könne. Weder Skeptiker, noch Gottesleugner, noch reiner Materialist, stellt er das Bild eines ebenso wohlmeinenden und freundlich um das leibliche und geistige Wohl Anderer bemühten, als geistreichen und philosophisch gebildeten Heilkünstlers dar. Für ihn steht Alles in dem Meridian seiner Wissenschaft; wie das Leibliche organischer Wesen, so ist ihm der Leib der ganzen Natur eine Mischung von Trocknem und Feuchten, Warmem und Kalten, das ganze Leben derselben ein beständiger Wechsel von Gesundheit und Krankheit, ein unaufhörlicher Kampf eines gesunden und krankhaften Triebes; darum ist ihm der Arzt der erste Mensch und Eros selbst nichts Anderes, als der große Arzt der Menschheit und der Welt, der überall in der Natur die durch das Übermaß des krankhaften Triebes gestörte Gesundheit wiederherstellt. Seine Rede bezeichnet im Verhältniß zu der des Pausanias nach Inhalt und Form einen bedeutenden Fortschritt, obgleich auch sie

noch nicht von einer festen Begriffsbestimmung ausgeht, sich deshalb in Sphären verliert, die dem Gegenstande fern liegen und zuletzt nur eine Menge anregender Gedanken zurückläßt, die aber zur Lösung der gestellten Aufgabe nur dann etwas beitragen können, wenn der höhere, ordnende Geist der Philosophie über sie hinweggegangen ist. Sein Gesichtskreis ist weit und umfassend; er sucht nach besten Kräften jener Foderung, die Platon schon im Gorgias seinen Sokrates an die wahre Philosophie stellen ließ, zu entsprechen, das Sittengesetz an die ewigen Naturgesetze anzuknüpfen und Ethik und Physik zu einer höhern Einheit zusammenzufassen. Aber es gelingt ihm nicht, weil ihm das Ethische zu fern liegt und weil er nur das Leben der Seele, aber nicht das höhere des Geistes im Menschen anerkennt und eben deshalb auch nicht zu einem klaren Begriffe von dem Wesen der Liebe gelangt. Er fühlt, daß jener mächtige Trieb in der Natur des Menschen, den wir Liebe nennen, sein Analoges in dem Leben der Natur und dem Wechselspiel ihrer Kräfte haben müsse; aber ganz in der Weise unserer neuern Naturphilosophen leitet er verwandte, aber verschiedene Erscheinungen überall aus derselben Quelle ab, ohne die specifische Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur genau zu kennen, und findet daher in den Thätigkeiten der Seele und des nach einem höhern Gesetze sich regierenden Geistes überall nur den Antagonismus eines harmonischen und unharmonischen Triebes. Er beginnt damit, daß er den von Pausanias angeregten Gedanken eines doppelten Eros annimmt, aber er gibt ihm eine tiefere Wendung, durch welche er weit über das Gebiet der Ethik hinausgeht, auf welches jener sich klüglich beschränkte. Er sieht nämlich in jenem Gegensatze, den Pausanias, weil er ihn ganz äußerlich nahm, nicht zu lösen vermochte, nichts als einen durch die ganze Natur gehenden Dualismus von Kräften und Trieben, also einen Gegensatz, der eben durch seine Entwickelung auf eine höhere Einheit zurückführt. Diese Einheit findet er nun in dem Eros, insofern dieser nichts Anderes ist, als die heilende und mäßigende Kraft, welche den Kampf der Gegensätze schlichtet und die gestörte Harmonie des Lebens wiederherstellt. Zwar bezeichnet er jeden dieser beiden Triebe selbst mit dem Namen des Eros, indem er sagt, der eine Eros strebe nach Gesundheit,

der andere nach Krankheit, und den einen den beſcheidnen, ſchönen, himmliſchen, einer himmliſchen Muſe angehörigen nennt, den andern gemeinen mit der Polyhymnia in Verbindung ſetzt.[11b]) Hiermit will er im Grunde nichts Anderes ausdrücken, als was der geniale Dichterphiloſoph Empedokles, an den wir überhaupt vielfach in der Rede erinnert werden, die Doppelkraft der Liebe und des Haſſes nannte und darunter die anziehende, ſchaffende, harmoniſche Geſtalten wirkende und die abſtoßende, zerſtörende, die Harmonie auflöſende Naturkraft verſtand. Indem nun Eryximachos anerkennt, daß der geſunde und krankhafte Trieb einander zu ihrer Ergänzung bedürfen und daß alſo der Begriff des Maßes und der Harmonie nur unter der Bedingung eines ihm entgegenſtehenden Übermaßes gedacht werden kann, hat er bereits die, wenn auch nur ideelle Einheit des Gegenſatzes in der Heilkunſt gefunden, welche ihm die Kunſt iſt, die feindlichen Kräfte durch Kräftigung des geſunden und Beſchränkung des krankhaften Triebes miteinander auszugleichen; deshalb iſt ihm Eros der größte Heilkünſtler, worin zugleich liegt, daß das Weſen der Liebe an ſich nicht ein doppeltes, ſondern einiges iſt, das nur in der Erſcheinung ein entgegengeſetztes wird, da jede Kraft eine Überſpannung oder Schwächung, alſo eine krankhafte Verſtimmung erleiden und dadurch von ihrer natürlichen Richtung abirren kann; da nun aber jede Kraft das Beſtreben hat, auf ihr natürliches Maß zurückzukehren und ihre urſprüngliche Richtung zu verfolgen, ſo iſt auch die eine Seite des doppelten Eros, die geſunde Liebe, die, welche allein dieſen Namen verdient und zu welcher ſich die krankhafte nicht als urſprünglicher Gegenſatz, ſondern nur als Ausartung verhält. So wird die Gedankenloſigkeit des Pauſanias, der einen weſentlich verſchiedenen Doppeleros annahm und doch auch dem niedern nicht den Namen eines Gottes verſagte, durch eine höhere Anſchauung zugleich nachgewieſen und berichtigt. Aber unſer Eryximachos hat noch eine höhere Ausgleichung des Gegenſatzes gefunden; er iſt in den tiefſten Kern der joniſchen Naturphiloſophie eingedrungen und hat von dem tiefſinnigen Herakleitos gelernt, daß die wahre Harmonie erſt aus dem Gegenſatze hervorgeht, alſo ein Kind des Streites iſt. Allerdings ſcheint er den großen epheſiſchen Weiſen miszuverſtehen, wenn er den erhabenen Ge-

danken desſelben, daß eben in der momentanen Spannung und dem dadurch bedingten Gleichgewicht der Gegenſätze die Harmonie beruhe und daß die Einheit des Weltganzen ſtets in demſelben Momente zugleich auseinander- und zuſammentrete [12]), dahin erklärt, daß dieſe Harmonie in dem Momente des Gegenſatzes noch nicht beſtehe, ſondern erſt, wenn der Gegenſatz aufgehoben ſei, eintrete. In der That aber liegt in dieſen Worten des verſtändigen Arztes die Ahnung einer Wahrheit, die uns Platon ſelbſt bereits im Parmenides und Sophiſten erſchloſſen hat, daß nämlich Gegenſätze nur durch Vermittelung des Werdens ineinander übergehen können, daß alſo ein Moment gedacht werden müſſe, in welchem beide Seiten des Gegenſatzes gegeneinander gleichſam neutral geworden ſind. Dieſer Moment iſt nun eben der, wo der Kampf aufhört und die Harmonie der Geſundheit eintritt. In der Weiſe geiſtreicher Männer, die aber ihre Gedanken nicht in der ſtrengen Schule der Logik ausgebildet haben, führt er auf dieſen Gegenſatz des geſunden und krankhaften Triebes und auf das Streben nach Wiederherſtellung der Harmonie die allerverſchiedenſten Naturproceſſe zurück, die atmoſphäriſchen Erſcheinungen mit ihrem regelmäßigen, aber zuweilen gewaltſam geſtörten Wechſel der Gegenſätze, die Bewegungen der Geſtirne und ihre verſchiedenen Einflüſſe auf das Naturleben, auf Wachsthum und Miswachs der Pflanzen, jede Stärkung oder Störung des Organismus lebender Weſen; daher iſt ihm nicht nur die Gymnaſtik und ſogar die Wiſſenſchaft des Landbaues (die erſte Andeutung einer rationellen Ökonomie!) ein Zweig der Heilkunſt, ſondern auch in der Meteorologie und Aſtronomie, welche Wiſſenſchaft er freilich nur im praktiſchen, meteorologiſchen Sinne verſteht, findet er die heilende Kraft des nach Harmonie ſtrebenden Eros wieder, der aus ſeinem Gegenſatze zu ſeiner Einheit zurückkehrt. Freilich konnte eine ſolche Gleichſtellung ſo verſchiedener Sphären nur zu einer Zeit geſchehen, wo die Arzneikunde ſich noch allein um die Ausgleichung des Gegenſatzes der vier Elemente, alſo des Feuchten und Trocknen, des Warmen und Kalten bewegte. Aber Eryximachos iſt doch weit davon entfernt, ein bloßer Materialiſt zu ſein; er iſt ein Dynamiker, der überall Leben, Kraft und Trieb verbreitet ſieht und nichts Todtes in der Natur an-

erkennt. Deshalb wendet er ſeinen Satz auch, wenn gleich in mangelhafter Weiſe, auf ethiſch-religiöſe Beziehungen an, indem er recht nachdrücklich die Macht des Eros in den harmoniſchen und rhythmiſchen Verhältniſſen der Muſik hervorhebt und ſich dadurch ſchon der künſtleriſchen Anſchauung des Agathon annähert. Auf dieſem Gebiete beſonders erkennt er auch den zweiten bedeutendern Gedanken des Pauſanias an, daß es ein Mittleres zwiſchen dem Guten und Böſen gebe, indem er ſagt, daß in der Harmonie und dem Rhythmos an ſich ſelbſt der doppelte Eros nicht liege, ſondern der Gegenſatz erſt in der Art der Anwendung derſelben, alſo in der Dichtkunſt und Compoſition, hervortrete, wobei er zugleich, ähnlich wie Sokrates im Gorgias, der maßvollen Kunſt die zügelloſe entgegenſetzt und als ein Beiſpiel dafür den Gegenſatz der Heilkunſt und Kochkunſt anführt. Aber der unklare und unwahre Satz des Pauſanias empfängt hier eine, wenn auch noch nicht durchgreifende Berichtigung in dem Gedanken, daß eigentlich die Harmonie ſelbſt, oder die Einheit des Gegenſatzes, jenes Mittlere ſei. Eine mehr auf das Ethiſche eindringende Betrachtung würde freilich in einem ſolchen Mittlern weniger das Indifferente, als das abſolut Gute gefunden haben. Aber auch die Mantik und überhaupt die Verbindung zwiſchen Göttern und Menſchen iſt dem Eryximachos ein Werk des Eros. Auch hier tritt eine Anſchauung hervor, die auf einer höhern Stufe ſteht, als die der beiden vorangegangenen Redner; denn während dieſe nur den Einfluß des Eros auf menſchliche Verhältniſſe hervorheben, erſcheint der Gott hier, wenn auch noch in unklarer Weiſe, als ein Vermittler zweier Welten, als Verſöhner des Menſchlichen mit dem Göttlichen, als Bringer des Friedens und aller Glückſeligkeit. Es wird anerkannt, daß die Heilung der Schäden der Menſchheit nur von einer übermenſchlichen Macht ausgehen könne und daß die wahre Beſonnenheit und Gerechtigkeit, alſo überhaupt die Tugend, ihre Wurzel in der jene Heilung bewirkenden Macht der Liebe habe. Dieſen merkwürdigen Ahnungen iſt ganz unverkennbar ſchon manches Platoniſche, wenn auch noch in verhüllter Form, beigemiſcht. Wir können die wirklich philoſophiſchen, obgleich ohne Schärfe und Ordnung vorgetragenen Gedanken der Rede in den einen Satz zuſammen-

faſſen, daß alle Lebensthätigkeit in einem Gegenſatz verſchiedener Kräfte und Triebe, die Erhaltung und Erhöhung der Lebenskraft aber in der zum Gleichgewicht ausgeglichenen Harmonie des Gegenſatzes beſtehe. Zugleich wird ſchon von fern auf die ſokratiſche Anſicht über den Urſprung des Eros und auch auf die im Philebos [13]) pſychologiſch nachgewieſene Quelle des Schmerzes und der Luſt durch den Gedanken hingewieſen, daß der Gegenſatz jener Triebe ſich in der menſchlichen Natur zunächſt als Fülle und Mangel offenbare, die nächſte Aufgabe der Heilkunſt alſo die harmoniſche Ausgleichung zwiſchen den immer miteinander abwechſelnden Acten der Anfüllung und der Ausleerung ſei. Der im Lyſis angedeutete Gedanke, daß die Freundſchaft aus dem Ungleichartigen hervorgehe, wird hier, wie ſchon Schleiermacher bemerkt, wieder aufgenommen und in der weiteſten Ausdehnung verfolgt. Ob nun bei dieſem von ihm entworfenen Bilde unſers wackern Arztes dem Platon zugleich auch der geiſtreiche Vielwiſſer Hippias vorgeſchwebt habe, wie Rückert und Stallbaum meinen, darüber läßt ſich aus dem Umſtande, daß er im Protagoras unter den Zuhörern dieſes Sophiſten genannt wird, auch nicht einmal eine Vermuthung herleiten, da vom Hippias keine Schriften vorhanden ſind; jedenfalls wird der Charakter des damals hinlänglich bekannten Mannes ſo ſelbſtändig und tüchtig geweſen ſein, daß er wol Anſpruch darauf hatte, unvermiſcht mit fremden Zügen dargeſtellt zu werden. Das aber dürfen wir ſicher annehmen, daß Platon uns in ihm einen geiſtvollen Vertreter der naturphiloſophiſchen Richtung ſchildern wollte, die durch Anaxagoras und Archelaos auch in Athen einheimiſch geworden war und durch letztern eine gewiſſe ethiſche Färbung bekommen hatte; indeſſen waltet bei ihm, wie natürlich, nicht der ſtreng wiſſenſchaftliche, ſondern der praktiſche, ärztliche Standpunkt vor. Wie dem Phädros die Tapferkeit und dem Pauſanias die Verſtändigkeit, ſo iſt ihm die Mäßigung und Gerechtigkeit, weil beide auf Harmonie beruhen, die höchſte Form der Tugend. In ſeinen ethiſchen Anſichten trifft er, bei ſeiner Vermiſchung des Geiſtigen und Natürlichen, oft, wenn auch von einem andern Anfangspunkte aus, mit den im Theätetos dargeſtellten Anſichten des Protagoras über die Erziehung zur Sittlichkeit zuſammen, indem er, gleich dieſem, weniger

das Moment der Belehrung, als das der Heilung und Kräftigung des körperlichen und geiſtigen Organismus ins Auge faßt, was eben die Aufgabe der Gymnaſtik und Heilkunde iſt. Auch in der Form ſeiner Rede iſt ein Fortſchritt im Vergleich zum Pauſanias bemerkbar. In einem etwas lehrhaften Tone gehalten, iſt ſie doch in einer klaren, verſtändigen, logiſch richtig verbundenen Sprache abgefaßt, und ihre Perioden, obgleich der höhern Kunſt und des Reizes einer anmuthigen Mannichfaltigkeit entbehrend, ſtehen beiweitem über denen ſeiner beiden Vorgänger. Eryximachos redet, wie ein praktiſcher, klarer Mann, ohne Überſtürzung und ohne nach gewählten Ausdrücken zu haſchen; nur in den mitunter gewaltſamen und unvermittelten Übergängen der Satzreihen zeigt ſich das Umherfahrende und Unſtäte ſeiner Gedanken. [44])

Auf eine noch höhere Stufe erhebt uns die Rede des Ariſtophanes, dies unvergleichliche Meiſterwerk, in welchem ſich der Geiſt jenes erſten aller Komödiendichter mit dem des Platon, der neckende, gaukelnde, behaglich ſelbſt mit dem Bedenklichſten ſpielende Scherz mit einem tiefen, über dem bunten Spiele ſchwebenden und zuweilen überraſchend hervorbrechendem Ernſt, der klarſte Verſtand mit der muthwilligſten, ſcheinbar regellos umherſchweifenden Phantaſie ſo innig vermählt, daß eine Trennung beider Seiten unmöglich iſt, weshalb auch jede Zergliederung der Rede, welche ſich eine ſolche Trennung zum Ziele ſetzt, nicht die lebendige Seele, die dieſe wunderliche Dichtung durchdringt, ſondern nur ihr Knochengerüſt ergreifen würde. In dieſen Fehler iſt namentlich Rötſcher verfallen, der, indem er in dem Gange der Rede die drei Stufen wiederfindet, in denen Hegel in ſeiner Logik die einzelnen Begriffe ſich entwickeln läßt, in der That den genialen Dichter, recht wider ſeinen und gewiß auch gegen Platon's Willen, zu einem ſcharfen, geſtrengen Dialektiker macht. Denn ſo trefflich und wahr iſt doch ſein Bild hier aufgefaßt und durchgeführt, daß wir in jedem Zuge deſſelben, ja in jedem Worte denſelben Geiſt wiederfinden, der ſeine Komödien zu ſo vollendeten Erzeugniſſen der reifſten Kunſt erhebt. Hier wie dort hinter dem ſprudelnden, oft cyniſchen Witze derſelbe ſittliche Ernſt, dieſelbe männliche Kraft und Klarheit des Ausdrucks und der Gedanken, Methode im ſcheinbaren

Unsinn, dieselbe phantastische Verflechtung des Heterogensten zu anmuthigen Arabesken, dieselbe poetische Macht der Sprache, derselbe erhabene Aufschwung zu den edelsten Gefühlen unter der Maske eines Götter und Menschen verspottenden Schalkes. Obgleich er sich nicht, wie Sokrates, zu den idealen Höhen eines überirdischen Daseins erhebt, beherrscht er doch mit sicherm Blicke diese irdische Welt, in welcher er seine Heimat hat; denn gewiß ist seine Ansicht von der Liebe von Allem, was bisher im Dialog über dieselbe gesagt wurde, das Tiefste und Bedeutendste. Es sind nicht mehr leere Phrasen, wie die des Phädros, nicht Reflexionen des gewöhnlichsten Menschenverstandes, wie die des Pausanias, auch tritt das psychologische Moment nicht so zurück, wie bei Eryximachos; er dringt in das Innerste des Seelenlebens ein und stellt in seltsamen Bildern die tiefe Sehnsucht der von einem unbestimmten Drange nach Ergänzung ihres Wesens erfüllten Menschennatur und die endliche Befriedigung dieser Sehnsucht dar. Die Rede zeigt, wie der komische Dichter den tragischen trefflich ergänzt und eigentlich mit ihm Eins ist; denn auch bei ihm tritt, wenn auch in anderer Form, eine höhere Idee hervor, die über den Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens waltet. Der Grundgedanke seines Mythos — denn einem Dichter von solcher Fülle und Üppigkeit der Phantasie ziemte nur eine mythische Darstellung seiner Gedanken — ist der, daß der einzelne Mensch, bei dem Bewußtsein, wie wenig er in seiner Vereinzelung der Idee der Menschheit entspreche und seinen Beruf erfülle, nothwendig zu seiner Vervollkommnung der innigsten Verbindung mit andern, ihm verwandten Naturen bedürfe, und daß das Streben nach dieser sein Wesen ergänzenden Verbindung die Liebe sei. Einen ähnlichen Gedanken fanden wir schon im Lysis, nur daß dort der Trieb des Verwandten und Zusammengehörigen als Quelle der Freundschaft angesehen und blos auf das sittliche Zusammenleben bezogen wird, hier dagegen, wie es schon die Natur des Mythos mit sich bringt, auch die Seite der sinnlichen Vereinigung mit umfaßt. So wird die Liebe von den ins Ungemessene schweifenden Gedankenspielen des Eryximachos auf ihr eigenthümliches Gebiet zurückgeführt und eine anthropologisch-physiologische Entwickelung ihres Begriffs angedeutet, wovon

Phädros und Pauſanias noch keine Ahnung hatten; denn die ganze Symbolik unſers Mythos bewegt ſich auf dem Felde menſchlicher Gefühle und Zuſtände. In demſelben treten namentlich drei Momente hervor, die, ſowol, einzeln als in ihrer Verknüpfung ſchon ganz beſtimmte Ahnungen der nachher vom Sokrates entwickelten Wahrheiten enthalten. Das erſte iſt der Gedanke, daß der einzelne Menſch nie iſt, was er nach der Idee der Menſchheit ſein ſollte, alſo weder dem Begriffe ſeiner Gattung noch auch ſeinem eigenen Ideal vollkommen entſpricht [45]); dies wird ganz in der Weiſe des Mythos, der zeitlich oder räumlich trennt, was zuſammengehört, als die gewaltſame Zerſtörung eines frühern, vollkommenern Zuſtandes der Menſchheit dargeſtellt, wo jeder Einzelne ſich ſelbſt genügte, nach deſſen Aufhören aber der Menſch ſich lange in Sehnſucht nach dem verlorenen Gute verzehrte. Das zweite Moment iſt die Hervorhebung der innern Nothwendigkeit des Strebens nach Wiederherſtellung der frühern Vollkommenheit, die zwar nicht mehr von den Einzelnen erreicht, wol aber durch die verbundenen Kräfte verwandter Naturen einigermaßen wiedergewonnen werden kann, ſowie die Auffaſſung der Liebe als des unwiderſtehlichen Dranges nach Vereinigung mit einem verwandten Weſen. So erſcheint hier die Liebe als beides, als Folge und als Gefühl der eigenen Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit, gerade wie in dem Mythos der Diotima der Eros ein Kind des Betriebs und der Dürftigkeit iſt. Das dritte iſt, daß die echte Liebe oder der göttliche Eros die Einheit des Getrennten wiederherſtellt und die zuſammengehörigen Perſonen wirklich zuſammenführt, was aber nur unter der Bedingung der Frömmigkeit und des demüthigen Gehorſams gegen die Götter möglich iſt. Auch hier tritt unverkennbar eine Ahnung des ſpäter vom Sokrates ausgeſprochenen Gedankens hervor, daß die höhere Liebe ſich über das Irdiſche zu der Anſchauung des göttlichen Lebens der Ideenwelt erhebe [46]). So iſt auch dieſer Rede feierlicher Nachhall das begeiſterte Lob des Eros, als des freundlichen Vermittlers zwiſchen Göttern und Menſchen und des Verknüpfers des Zuſammengehörigen, des Wiederherſtellers der urſprünglichen Glückſeligkeit und Herrlichkeit. Die einzelnen, mit dichteriſch ſpielender Willkür ausgeſchmückten Züge der Dichtung

erinnern theils an den herrlichen Chorgesang in den Vögeln unsers Dichters, in welchem er ganz mit derselben Mischung pathetisches Ernstes und heiteres Scherzes das Lob der glückseligen, gefiederten Bewohner der Luft singt und dabei von dem Anfange der Welt und von dem Urei, aus welchem der Eros hervorging [47]), tiefe Weisheit verkünden zu wollen scheint, theils an die so manches Ähnliche, nicht weniger Wunderliches enthaltende Lehrdichtung Platon's im Staatsmanne über die Katastrophen der Welt und die Veränderungen der Menschheit. In der phantastisch-abenteuerlichen Beschreibung der kugelrunden, erdgeborenen Doppelmenschen der Urwelt und ihrer himmelstürmenden Verwegenheit liegt dieselbe Ahnung einer ursprünglichen, später verlorenen Glückseligkeit und eines vollkommenern Zustandes der Menschheit, wie in den Dichtungen der hesiodeischen Sängerschule und in dem erwähnten Mythos im Staatsmanne, wo auch in der glücklichern Weltperiode die Menschen aus der Erde wachsen; aber dort wird mehr die Seite des ruhigen, behaglichen Lebensgenusses jener goldenen Urzeit, hier mehr die der trotzigen, überschäumenden, selbst die Götter in die Schranken fodernden Kraft angedeutet. Die Durchschneidung jener Doppelmenschen durch den ihren Trotz brechenden und rächenden Zeus und der nachfolgende, durch Apollon bewirkte Heilungsproceß der Schnittwunde, die anfängliche Hülflosigkeit und sich fruchtlos aufreibende Sehnsucht der halbirten Menschen, endlich die durch Umwendung der Geschlechtstheile und den erst dadurch möglichen Zeugungsproceß bedingte Neugestaltung des Menschengeschlechts erinnert an manche verwandte Sagen anderer Völker [48]). Die Trennung der Menschen in drei Classen, wobei die seltsame Zurückführung unnatürlicher und verkehrter Neigungen auf einen natürlichen Erzeugungstrieb und der auch hier, wie in der Rede des Pausanias, der Knabenliebe vor der Geschlechtsliebe eingeräumte Vorzug nicht eben angenehm berührt, endlich die Drohung, daß bei wachsender Unfrömmigkeit die Menschen wol noch einmal könnten getheilt und durch Verlust der einen Seite ihres Leibes, der immer noch einen gewissen Dualismus, den der rechten und linken Seite, in sich schließt, in wirkliche Halbmenschen oder Profilfiguren verwandelt werden, dies Alles entspricht der

zügelloſen Laune des Komikers, ſtellt aber doch auch das immer lebendige Streben der Einzelnen nach Ergänzung des eigenen Weſens und die zunehmende Entartung und Verflachung des Menſchengeſchlechts in wunderlichen, zum Theil kyniſchen Bildern dar. Mit den Äußerungen der tiefſten Frömmigkeit iſt, ganz in ariſtophaniſcher Weiſe, der loſeſte Spott auf die der Opfergaben der Menſchen bedürftigen Götter verbunden. Die Schilderung des Erzitterns der ganzen menſchlichen Natur, wenn zuerſt in ihr die Sehnſucht der Liebe erwacht, erinnert, wenn auch nur als Parodie, an die ähnliche Schilderung im Phädros. So iſt der ganze Standpunkt der Rede der poetiſch-parodiſche, womit wir aber keineswegs der ganz unhaltbaren Anſicht Aſt's beiſtimmen wollen, daß Ariſtophanes keinen andern Zweck gehabt habe, als ſeine drei Vorgänger zu verhöhnen. Das Parodiſche liegt allein darin, daß er, neben der höhern und edlern Natur des Menſchen, deren Würde und Bedeutung unſer Dichter klar genug hervorhebt, auch ihre Kehrſeite, ihr Sinnliches und, um ſo zu ſagen, Silenenhaftes in einer ganz dem Begriffe des Komiſchen, das eben in der fortwährenden Verknüpfung jener beiden Seiten beſteht, entſprechenden Weiſe mit ſchelmiſchem Lächeln ſchildert. Auch in der Sprache der Rede finden wir jene zauberhafte Miſchung von Ernſt und Scherz, jene Miſchung des Ätheriſchen mit dem Derben, die uns in ſeinen Komödien entzückt; der komiſch pathetiſche Lehrton, den er gleich anfangs, hier gewiß nicht ohne den lehrhaften Ernſt ſeiner Vorgänger zu parodiren, ſowie er auch mit einem ſcherzhaften Seitenblick auf den Eryximachos deſſen Gedanken, daß Eros der Menſchen höchſter Arzt ſei, in ſeiner Weiſe heiter durchführt, die ſpiegelklare Plaſtik und der raſche Wechſel des oft in einem Nu vom Erhabenen zum Bäueriſchen herabſinkenden Ausdrucks erinnern an des Dichters vollkommenſte Anapäſten und Parabaſen, ſowie auch die reiche Bilderfülle[19]) ſich ganz in dem Kreiſe der alten Komödie bewegt. Wer wollte da wol mit Fortlage annehmen, Platon habe durch dieſe Charakterſchilderung des Dichters, namentlich auch durch die Hervorhebung ſeiner Unmäßigkeit, ſich wegen der muthwilligen Angriffe deſſelben auf den Sokrates rächen wollen? Im Gegentheil geht gerade aus dieſer Art ſeiner Einführung nicht nur

hervor, daß Platon seine Dichtergröße nach Gebühr anerkannte und gewiß persönlich nicht in einem unfreundlichen Verhältnisse zu ihm stand, sondern daß er auch ein ähnliches freundliches Verhältniß zwischen ihm und dem Sokrates annahm, ein Verhältniß, das durch die zwar theilweise verfehlte, aber nicht aus bösem Herzen stammende Darstellung des Philosophen in den Wolken um so weniger auf die Dauer getrübt sein wird, da Aristophanes, nach der unglücklichen Aufnahme seiner Wolken, das wenn auch umgearbeitete Stück doch nicht zum zweiten Mal auf die Bühne brachte. Auf einen solchen persönlichen, wenn auch nicht gerade innigen Verkehr, wie er sich vielleicht erst längere Zeit nach der Aufführung der Wolken angeknüpft hat, deutet Platon auch durch die wiederholte, durchaus nicht schlechthin verwerfende Bezugnahme des Sokrates auf des Aristophanes Rede und durch seine Unterredung mit ihm und Agathon über die Verwandtschaft der Tragödie mit der Komödie hin. Rückert's Einfall, daß Platon bei dieser so treuen Schilderung des Dichters an den eben so mäßigen als ernsten Prodikos gedacht habe, bedarf keiner Widerlegung.

Am wenigsten Glück hat bei den Erklärern unsers Dialogs die Rede des Agathon gemacht. Fast durchweg findet man sie unbedeutend und gehaltlos und sieht in ihr nichts als ein Beispiel sophistischer Rhetorik, das, an den Schluß des ganzen Redencyklus gestellt, noch einmal recht entschieden auf den allen gemeinsamen, sophistischen Charakter hinweisen solle. Selbst Rötscher, dem doch jede andere Rede eine bestimmte Stufe im Begriffe des Eros darstellt, weiß mit ihr nichts Anderes anzufangen, als daß er sie als eine Vertreterin des rein formalen, von Voraussetzungen statt von Begriffen ausgehenden Sophistenthums bezeichnet, welcher diese Stelle angewiesen sei, weil die Sophistik die Vorläuferin der sokratischen Philosophie war. Gewiß wird Niemand leugnen, daß, wie Platon ja selbst andeutet [50]), die gekünstelte, mit Worten und Wortklängen spielende, an epigrammatisch zugespitzten, oft durch Assonanz, Alliteration und Reim noch mehr gehobenen Antithesen reiche Manier des Gorgias in der Rede vorwaltet [51]), deren Strom anfangs noch ziemlich gehalten und ruhig dahinfließt, gegen das Ende aber, mit jenen fremden, der reinen Kunst nicht entsprechenden Ele-

menten überfüllt, maßlos über ſeine Ufer tritt und uns faſt an die Makamen des Hariri erinnert. Dieſer allerdings unreine Styl des geiſt- und talentvollen, fein gebildeten, aber hinter den drei großen Meiſtern der tragiſchen Poeſie an Ernſt, Gedankentiefe und Harmonie des Inhalts und der Form weit zurückſtehenden Dichters, in welchem der ſchon in einigen Tragödien des Euripides nachweisbare Verfall des reinen Kunſtgeſchmacks entſchieden hervortritt, iſt uns ja auch anderweitig ſowol aus den wenigen, von ihm noch erhaltenen Bruchſtücken, als aus der ſcharfen Kritik des ſeinen geſpreizten, tändelnden Ausdruck trefflich parodirenden Ariſtophanes bekannt[52]). Daß aber Platon mit dieſer Rede, ſo ſehr auch in ihr das Übergewicht einer mit Bildern und hochtrabenden Worten überladenen Form den Aufoderungen der wahren Kunſt widerſpricht, doch nicht blos eine Parodie des Gorgias bezweckt, vielmehr in dieſelbe auch poſitive Gedanken hineingelegt habe, die einen nicht unerheblichen Fortſchritt im Verhältniß zu den vier vorangegangenen Vorträgen bezeichnen, hat er ſelbſt ſchon durch den ihr unmittelbar vor der Rede des Sokrates angewieſenen Platz, ſowie durch den großen Beifall angedeutet, den er ihr ſpenden läßt und den auch Sokrates mit ſeiner, freilich mit ſtarker Ironie verſetzten Beiſtimmung ihr nicht ganz verſagt. Dazu kommt, daß derſelbe in ſeinem Vortrage Mehres in Agathon's Rede geradezu billigt und auch, wo er ihr widerſpricht, auf ſie mehr als auf alle andern Reden Rückſicht nimmt und ſchon dadurch zu erkennen gibt, daß er ſie nicht für eitel leeres Gerede halte. In der That aber läßt uns eine nähere Betrachtung in dieſem rhetoriſchen Kunſtſtück manches Neue und tief Gedachte finden. Dahin gehört ſchon Das, daß er zuerſt einſieht, man müſſe, wenn man von den Wirkungen des Eros reden wolle, zuerſt ſein Weſen erkannt haben, alſo von einem Begriffe deſſelben ausgehen. Deshalb redet er auch in beſſerer Ordnung als die übrigen, zuerſt von ſeiner Natur, dann erſt von ſeinen Werken und Wohlthaten. Allerdings iſt die Beantwortung der erſten Frage auch bei ihm noch ganz ungenügend und mangelhaft; denn was hilft es, wenn er, dem Phädros eine großartige mythologiſche Anſchauung entgegenſetzend [53]), in den lieblichſten Worten den Eros als den jüngſten, ſchönſten, zarteſten, freund-

lichſten aller Götter preiſt, da über ſeinen Begriff mit allen dieſen poetiſchen Phraſen nichts ausgeſagt wird? Deſto bedeutender aber tritt ein anderer Gedanke hervor, daß nämlich Eros der Urheber wie aller Künſte, welche die Hervorbringung von Werken zum Gegenſtande haben, ſo namentlich der Poeſie ſei. Daß dem Dichter der Eros der höchſte Dichter und Künſtler iſt, wie dem Eryximachos der vollkommenſte Arzt, iſt natürlich; zugleich liegt aber darin ein bedeutender Fortſchritt; denn gerade weil die Poeſie, namentlich die lyriſche und tragiſche, in welcher Agathon glänzte, einen ſo ernſten und geiſtigen Charakter hat und durch die Hülle des Schönen das Gute und Wahre am klarſten durchblicken läßt, bahnt dieſe Anſicht von der noch ſtark mit Sinnlichkeit gefärbten Rede des Ariſtophanes den Weg zu der des Sokrates, zu welcher ſie in derſelben Weiſe die unmittelbare Vorſtufe iſt, wie überhaupt Platon das Schöne als die unmittelbar der Erkenntniß und Übung des Guten vorangehende Stufe anzuſehen pflegt. Es iſt ein genialer Blick, daß alle Künſte, ſelbſt die mehr mechaniſchen nicht ausgenommen, der begeiſternden Kraft des Eros, der ſomit gleichſam das Weſen aller Muſen in ſich zuſammenfaßt, ihre Entſtehung und Ausbildung verdanken und daß er durch die Vermittelung der ſchönen Kunſt Göttliches und Menſchliches verſöhnt, das Leben des Menſchen mit der reichen Blüte der Schönheit geſchmückt und die Sitten mild und freundlich gemacht habe. So wenig auch dieſe Sätze vollſtändig begründet und ſcharf durchgeführt ſind, ſo enthalten ſie doch die Keime einiger der bedeutendſten Gedanken der ſokratiſchen Rede. Hierhin gehört zunächſt, daß das Schöne der unmittelbare Gegenſtand der Liebe ſei, ſodann, daß ſie überall auf einen ſchöpferiſchen Act, auf Hervorbringung irgend eines Werkes, alſo auf Zeugung im weiteſten Sinne hindränge, ferner, daß ſie nicht in den Körpern, ſondern in dem Weichſten, was es gibt, in den Seelen und Sitten der Menſchen und Götter, am meiſten aber in weich geſchaffenen, zarten Herzen wohne, endlich das, zugleich den Kern der Reden des Eryximachos und Ariſtophanes zuſammenfaſſende Wort, daß Eros uns leer von allem Fremden mache und uns mit allem uns Verwandten anfülle. So iſt es die Kunſt und die Schönheit, die uns von den übrigen, entweder untergeordneten oder falſch

gewählten Standpunkten unmittelbar zur Philoſophie hinüberleitet. Trefflich iſt in der Rede, wie in der ganzen Handlung des Dialogs, das Bild des ſchwärmeriſchen, weichen, heiter tändelnden Jünglings gezeichnet, der ſeine Rede ſelbſt zum Theil für ein Spiel erklärt, womit er indeſſen gewiß nicht, wie Teuffel anzunehmen ſcheint, ſie als ein bloßes ſophiſtiſches Kunſtſtück bezeichnen will, wobei es auf den Inhalt nicht ankomme. Ein liebenswürdiger, hochgebildeter, reich begabter Menſch, mit Glücksgütern geſegnet, ein gaſtfreier und für ſeine Gäſte höchſt bequemer Wirth, würde er die Seele der Geſellſchaft ſein, wenn er nicht die Überlegenheit des Sokrates anerkennen müßte, was er offen und neidlos thut. Zwar ſpricht er über die Liebe nicht mit männlicher Kraft, ſondern mit weiblicher Sentimentalität, und ſetzt die Form weit über den Gehalt; auch ſtellt er nicht die Blüte, ſondern den Verfall der tragiſchen Muſe dar; dennoch iſt er, im Gegenſatze zu ſeinem Liebhaber Pauſanias, dem Vertreter des gewöhnlichen atheniſchen Bürgerthums, ein anziehendes Bild eines echten Atheners, der mit dem feinen Sinne ſeiner Vaterſtadt für alles Schöne die reichſte Bildung in Kunſt und Wiſſenſchaft verbindet. Bei allem Blendenden und Schillernden ſeiner Sprache, die auch in der künſtlichen Symmetrie ihrer Glieder den Nachahmer des Gorgias zu erkennen gibt, iſt ſie doch, dem Inhalte entſprechend, voll weiches Wohllautes und ſüßer Melodie; ſie iſt, wie Teuffel treffend bemerkt, ein in Proſa aufgelöſter Chorgeſang; aber auch Anſätze und Anklänge von Trimetern brechen mehrmals durch, und mit der eigenthümlichen Rhetorik des tragiſchen Pathos iſt die ganze Rede angefüllt. [84])

So iſt dem Sokrates der Weg bereitet. Die fünf Geſichtspunkte, aus denen man überhaupt über die Liebe zu reden pflegt, wenn man ſich nicht zu Platon's idealer Höhe erhebe, der moraliſche, der wieder bald mehr die Moral der Individuen, bald die der menſchlichen Geſellſchaft und des Staates ins Auge faßt, der kosmiſch-phyſiſche, der anthropologiſch-phyſiologiſche, endlich der poetiſch-äſthetiſche, ſind mit plaſtiſcher Kunſt und in einer für den Zweck des Dialogs vollkommen ausreichenden Weiſe dargeſtellt. Wie in gewiſſen Muſikſtücken nach einer Reihe vorbereitender Anſätze und Wendungen endlich die lang geſuchte Melodie ſiegreich hervorbricht, ſo bringt die Rede des Sokrates

alle dieſe mehr oder weniger gelungenen Anfänge zur Harmonie und Vollendung. Unſere bisherigen Erörterungen hatten den Zweck, zu zeigen, daß der Dialog nach Inhalt und Form nicht, wie man vielfältig gemeint hat, nach Art mancher berühmten Gemälde, aus zwei ganz verſchiedenen Gruppen beſtehe, ſodaß eine höhere, himmliſche Welt oder auch eine einzige, göttliche Geſtalt ſich über der niedern, menſchlichen erhebt, ſondern eine einzige, um einen Mittelpunkt vereinte und eben ſo ſchön geordnete, als in ihren einzelnen Gliedern fein abgeſtufte Gruppe zwar ſehr verſchiedener, aber doch befreundeter und durch einen gewiſſen verwandtſchaftlichen Zug verbundener Geſtalten bildet. Es liegt uns nun ob, zu zeigen, inwiefern Sokrates wirklich für Alle der verbindende Mittelpunkt iſt, und welchen Gewinn die Philoſophie durch ſeine Erörterungen davongetragen hat.

Wahrheit iſt das erſte Wort des Sokrates und die Seele, welche ſeine ganze Rede durchdringt. Nicht was der Eros zu ſein ſcheine, ſondern was er wirklich ſei, glaubt er zeigen, nicht leere Meinungen, ſondern feſt begründetes Wiſſen vortragen zu müſſen. Allerdings ſtellt er ſich durch dieſe Vorbemerkung zu allen vorangegangenen Reden in einen entſchiedenen Gegenſatz, weil keine derſelben von einem Begriffe des Eros ausging und denſelben in ſtrenger, dialektiſcher Gedankenfolge entwickelte. Doch iſt damit keineswegs geſagt, daß er in denſelben nichts als ſophiſtiſchen Schein, Täuſchung und Unwahrheit gefunden habe; im Gegentheil billigt er vieles Einzelne, mehr von dem Einen, weniger von dem Andern, und nur der Weg, auf dem ſie alle zu ihren Sätzen gelangten, genügt ihm nicht. Seine Rede iſt ein vollendetes Muſter jener philoſophiſchen Redekunſt, die in dem zweiten Theile des Phädros als die reinſte und höchſte Beredtſamkeit geprieſen wird. Sie hält einerſeits, obgleich Sokrates nach dem kurzen Anlauf eines Geſprächs mit dem Agathon, wenn auch ungern, zu der Form der Einzelrede übergeht, worin die Andern ihm vorangingen, doch durchaus, wie dort gefodert wurde, den dialogiſchen Charakter feſt, der allein die Bildung und Bewegung der Gedanken darſtellt. Dieſen Vortheil erreicht er durch die Einkleidung ſeines Vortrags in die Form einer vor langen Jahren, zehn Jahre vor dem peloponneſiſchen Kriege, wo er ſelbſt noch ein junger Mann von

dreißig Jahren war, zwiſchen ihm und der Diotima, der weiſen Seherin von Mantineia, ſtattgefundenen Unterredung. Wir ſehen hier eines der feinſten Motive, deren ſich Platon's ſchriftſtelleriſche Kunſt jemals bedient hat. Denn einerſeits erſpart er dadurch ſeinem Sokrates, der ſoeben mit ein paar einfachen Fragen den Agathon ſchon ganz in die Enge getrieben und zu dem Eingeſtändniß gezwungen hat, daß er vom Eros geredet habe, ohne ihn zu kennen, das Unfeine und Gehäſſige einer fortgeſetzten Polemik gegen ſeinen Wirth und ſeine Mitgäſte; er ſelbſt erſcheint als ein früher in gleichem Irrthume, wie jetzt Agathon und die Übrigen, befangener junger Mann, noch in den Jahren des Strebens und leichten Aufnehmens neuer Anſichten, und indem er ſich ſelbſt von einer Frau widerlegen läßt, erſpart er Allen die Demüthigung, durch ihn widerlegt zu werden; ſo bleibt der heitere, harmoniſche Charakter des Dialogs rein und ungetrübt. Ferner iſt auch Das dem Gegenſtande höchſt angemeſſen, daß Sokrates, ſtatt in eigener Perſon, ganz im Widerſpruche mit ſeiner mehr anregenden, als poſitive Wahrheiten verkündenden Lehrweiſe, über ſo hohe Dinge zu reden, eine Prophetin, die ſchon durch ihr Amt eine mittlere Stellung zwiſchen Göttern und Menſchen einnimmt, über den Eros ſprechen läßt, der ja ſelbſt ein Vermittler der Götter und Menſchen iſt und daher der gottbegeiſterten Seherin näher bekannt ſein muß, als irgend einem der gewöhnlichen Menſchen; dadurch erzielt Platon zugleich die rhetoriſche Wirkung, daß der Rede eine der ſo ſchwungvollen Sprache der meiſten vorigen Redner entſprechende feierliche Färbung, der leiſe Anflug eines prieſterlichen Orakeltons mitgetheilt wird. Auch iſt die hohe Ehre nicht außer Acht zu laſſen, die dadurch dem von einigen frühern Rednern ſo ſehr in den Schatten geſtellten weiblichen Geſchlechte zu Theil wird, daß ſo hohe Offenbarungen durch das Organ einer, freilich über den gewöhnlichen Lebensverhältniſſen ſtehenden Frau mitgetheilt werden, die aber eben deshalb über natürliche Dinge ſich mit der größten Offenheit und Naivetät mit einem verſtändigen Manne unterreden kann. Endlich liegt in dieſer Einkleidung noch die Andeutung, daß Platon hier über den Standpunkt des Sokrates hinausgehe und höhere Wahrheiten, die er gleichſam prophetiſch in den Tiefen ſeines eigenen Geiſtes

ſchaute, verkünden wolle.[55]) Daß übrigens jene Diotima eine geſchichtliche Perſon und wirklich einmal in Athen geweſen ſei, wenn auch nicht gerade, um bei den Göttern Aufſchub der drohenden Seuche zu bewirken, daran dürfen wir wol kaum zweifeln, wenn wir bedenken, daß Platon überhaupt keine Perſonen, die er mit Namen nennt, zu erdichten pflegt, obgleich daraus natürlich nicht folgt, daß ſie mit Sokrates in irgend einem Verkehr geſtanden habe, der ja in ganz ähnlicher Weiſe im Menexenos die Aspaſia ſeine Lehrerin nennt. Aber auch den andern im Phädros geſtellten Foderungen entſpricht die Rede; ſie hat, gleich einem belebten Organismus, Anfang, Mitte und Ende, die unzertrennlich zuſammenhängen; ſie fragt zuerſt nach dem Begriffe ihres Gegenſtandes, und nachdem ſie ihn gefunden hat, erörtert ſie, ein unübertreffliches Muſter dialektiſcher Entwickelung, alle ſeine Beziehungen und Momente in lückenloſem, nirgends ein Mittelglied überſpringenden, nirgends eine weſentliche Seite überſehenden Fortſchritte, ſodaß am Schluſſe das ganze Weſen des Eros, das uns die frühern Redner noch wie in einem Dämmerlichte zeigten, zur vollſten Klarheit heraustritt. Sie ſchreitet, wenn wir von dem kurzen, einleitenden Geſpräche mit Agathon abſehen, ſtufenweiſe in drei Abſchnitten fort; in dem erſten zeigt ſie, was der Eros nicht ſei und was er ſei (— Kap. 23), in dem zweiten, welches gewöhnlich ſeine Gegenſtände ſeien und was und wie er zu wirken pflege (—Kap. 27), in dem dritten, was und wie er, auf der höchſten Stufe der menſchlichen Vollkommenheit, wirken und welchen Gegenſtänden er ſich zuwenden ſolle (—Kap. 29). Der erſte Theil iſt anfänglich ſtreng dialektiſch, endet aber dann mit dem ahnungsvollen Mythos von der Geburt des Eros; im zweiten herrſcht der dichteriſche Ton vor, der durch dieſe Lehrdichtung angeſchlagen wurde; der dritte erhebt ſich, noch immer von einem friſchen, poetiſchen Schwunge getragen, zu den Höhepunkten der platoniſchen Philoſophie; im erſten und zweiten Theile haben wir, abgeſehen von dem Mythos, im Weſentlichen noch den Standpunkt des Sokrates, aber ſchon mit platoniſcher Färbung, im dritten erhebt ſich Platon zu einer Stufe, zu welcher Sokrates nie gelangt iſt.[56])

In den Erörterungen des erſten Theils tritt die ſokratiſche

Methode anfänglich noch ganz rein auf, wie wir ſie aus Xenophon und Platon's früheſten Dialogen kennen; denn einerſeits wird hier nach dem Was, nach dem Begriffe, andererſeits nach ſeinem Gegenſtande gefragt, alſo zuerſt eine Definition, ſodann eine Angabe der unmittelbaren Beziehung des Begriffs auf einen äußern Gegenſtand verlangt und ganz ſokratiſch die nothwendige Relativität jedes Begriffes hervorgehoben, wodurch derſelbe aus ſeiner unbeſtimmten Allgemeinheit auf eine eigene, ihm zunächſt zukommende Sphäre beſchränkt wird. In beiden Beziehungen berichtigt Sokrates ſeine Vorgänger, die alle zuerſt darin fehlten, daß ſie keinen klaren Begriff vom Eros zu Grunde legten, ſodann auch darin, daß ſie ihn mit ſeinem Gegenſtande verwechſelten und ihm Prädicate beilegten, die nur dieſem, nicht ihm ſelbſt zukommen. Die Unterordnung des Begriffes der Liebe unter den allgemeinern des Strebens oder der Begierde, die ihrerſeits, was hier nur kurz berührt, im Philebos aber weiter ausgeführt wird, immer aus dem Gefühl eines Mangels hervorgeht und nach Ausfüllung dieſes Mangels, alſo nach einem Gute trachtet, das der Begehrende noch nicht beſitzt, iſt eine viel klarere Beſtimmung, als im Phädros die Subſumtion der Liebe unter die Schwärmerei, wobei mehr auf die Erſcheinung als auf das Weſen geſehen wurde. Dagegen entſpricht es ganz dem dort Geſagten, wenn als der unmittelbare und nächſte Gegenſtand der Liebe das Schöne und als der mittelbare das Gute, da das Schöne und Gute weſentlich Eins iſt, beſtimmt wird. Da Beides Ideen ſind, ſo wird dadurch ſchon den erſten Anfängen der Liebe ein, wenn gleich noch unbewußtes, ideales Streben beigemeſſen. Hieran reihen ſich nun zwei andere, höchſt wichtige Beſtimmungen. Wie jede Begierde, ſo erſcheint die Liebe nicht ſelbſt als gut oder ſchön, ſondern, da ſie nach dem Schönen und Guten ſtrebt, es alſo noch nicht beſitzt, als ein Mittleres zwiſchen dem Schönen und Häßlichen, dem Guten und Schlechten. Aber dieſes Mittlere wird hier, wie ſchon früher im Lyſis, wo dieſe Beſtimmung zuerſt auftrat, viel ſchärfer aufgefaßt, als vom Pauſanias; denn nicht die Art und Weiſe ihres Wirkens, ſondern ihr Gegenſtand und Zweck beſtimmt der Liebe, wie alles Begehrens und Wollens ſittlichen Werth. Sodann wird dieſem Mittlern in der Sphäre der Theorie

die richtige Meinung gleichgesetzt, die ebenso zwischen der ganz unverständigen, sinnlichen Wahrnehmung und der höhern Erkenntniß in der Mitte steht. Gewiß eine merkwürdige Zusammenstellung, die aber, wenn gleich nicht ganz treffend, doch ihre Berechtigung in der sokratischen Gleichstellung des Wissens und der Tugend hat. Beide Gebiete berühren sich in dem sogenannten sittlichen Tacte, den Platon noch im Menon als eine nicht schlechthin zu verwerfende Quelle der Tugend bezeichnete, dem er aber hier so wenig als der Liebe einen reinen, sittlichen Werth zuschreiben würde. Hierbei wird der ebenfalls zuerst im Lysis auftauchende Gedanke in aller Schärfe geltend gemacht, daß auch das Streben nach Weisheit, also das Philosophiren, ein solches Mittleres sei, da Götter oder vollendete Weise jenes Strebens nicht bedürfen, Unwissende oder Thoren aber es nicht kennen. So werden beide, Liebe und Philosophie, auf die Sphäre des Menschlichen beschränkt, wo sie ihre eigentliche Heimat haben, und dem unvollkommenen Subjecte, dem Menschen, das Object beider Triebe, das Schöne, Wahre und Gute, als ein über ihn erhabenes und von ihm nie ganz zu erreichendes Wesen gegenübergestellt; gewiß ein reinerer und tieferer Gedanke, als wenn man in neuerer Zeit das Subject zu einer göttlichen Macht und Herrlichkeit hinaufzuschrauben versucht und dabei des ewigen, über allem Menschlichen stehenden Objectes seines Denkens, wie seiner Liebe ganz vergessen hat. Diese Gedanken werden nun, bei dem poetischen Charakter unsers Dialogs, sogleich wieder in die Hülle von Symbolen und Mythen eingekleidet. Zuvörderst erscheint Eros nicht mehr, wie bei den übrigen Rednern, als Gott, da Götter keinen Mangel haben, sondern als ein Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, zwischen Sterblichem und Unsterblichem, Gutem und Bösem, mit einem Worte, als ein mächtiger Dämon, der aber gerade wegen dieses seines Doppelwesens das ihm bereits von den andern Rednern zugewiesene Geschäft der versöhnenden Vermittelung zwischen Göttern und Menschen am besten verwalten kann, da er an dem Wesen beider Theil hat. So spielt er hier dieselbe Rolle, die man sonst wol dem Hermes, Aristophanes aber in seiner komischen Parodie den Vögeln beilegt. Wie diese hier überall auftauchenden prophetischen Ahnungen eines Ver-

söhners und Vermittlers zwischen beiden Welten erst im Christenthum ihre wahre Erfüllung finden, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Aber schon der zuerst in der hesiodeischen Weltanschauung bestimmter hervortretende Glaube an Dämonen, eine Frucht des wachsenden Gefühls des Abfalls vom Göttlichen, der die Götter dem Menschen in größere Ferne rückte, deutet auf jene Erlösungsbedürftigkeit hin. Fast im Geiste des Eryximachos sagt Sokrates, daß erst durch den die Lücke zwischen beiden Welten ausfüllenden Eros das Weltganze mit sich selbst zusammengebunden werde; ein großer und tiefer Gedanke, dessen ganze Bedeutung uns erst im Timäos klar werden wird. Noch poetischer wird diese Gedankenreihe durch die herrliche Lehrdichtung von der Zeugung des Eros in den Gärten des Zeus, nach dem zu Ehren der jüngst geborenen Aphrodite angestellten Götterschmause, veranschaulicht. Bei platonischen Mythen, die, gleich manchen eben so klaren als tiefsinnigen Märchen, oft einen höchst vielseitigen Gedankeninhalt in sich schließen und viel mehr, als zunächst in ihnen zu liegen scheint, in ihrer symbolischen Weise andeuten, darf man sich über allzu weit gehende Deutungen, die namentlich gern von Philosophen versucht werden, nicht wundern, da in der That jene Lehrdichtungen sich oft von mehr als einer Seite auffassen lassen. Wenn indessen hier die Neuplatoniker und nach ihnen A. Jahn ein ähnliches Spiel versuchten und den Eros etwa als die Seele des Einzelnen oder auch als den allgemeinen Bildungstrieb, den Poros als die alle Materie erfüllende und gestaltende Form, die Penia als die ewig gleichsam nach der Form sich sehnende Materie deuteten, so schweiften sie weit über den so klaren Zweck der kleinen Parabel hinaus, die eben nichts Anderes ausdrücken soll, als jenes vorher beschriebene, wunderbare, dämonische Doppelwesen des Eros, der von einem Gefühl des Mangels ausgeht, aber stets Mittel und Wege weiß, diesen Mangel auszufüllen; deshalb ist sein Vater Poros (zugleich Betrieb und Reichthum), seine Mutter die Dürftigkeit. Die Sehnsucht und Entbehrung, die Kühnheit und Schlauheit der Liebe, ihr fortwährendes Schweben und Schwanken zwischen Sterblichem und Unsterblichem, zwischen Weisheit und Thorheit, Leben und Tod wird hier mit den anschaulichsten Zügen dargestellt, von denen einzelne, wie namentlich

die Ärmlichkeit des äußern Aufzugs, die Abhärtung gegen Beſchwerden, das ſtete Trachten nach Weisheit, die zauberiſche Einwirkung auf Andere, nach Schwegler's feiner Bemerkung, die Eigenthümlichkeit des Sokrates ſelbſt, des reinſten aller Erotiker, andere, wie das Liegen an fremden Thüren und das Anknüpfen immer neuer Liſten, um zu ſeinem Zwecke zu gelangen, ſich auf die Schilderung des Liebenden in der Rede des Pauſanias beziehen. Jenem Misverſtändniß gegenüber muß auch geltend gemacht werden, daß, während allerdings die Verbindung der Geburtsfeier der Aphrodite mit des Eros Entſtehung die innere Beziehung der Liebe auf die Schönheit andeutet, dagegen die Metis, als die Mutter des Betriebs, nicht die himmliſche Weisheit, ſondern nur die praktiſche Klugheit, die Mutter aller Betriebſamkeit, bedeuten kann. Gewiß aber hat der Mythos, außer ſeiner eigenen Bedeutſamkeit, auch noch den künſtleriſchen Zweck, dem ariſtophaniſchen, etwas verzerrten Bilde des Eros ein einfacheres und ernſteres, zugleich aber klareres und wahreres Gegenbild gegenüberzuſtellen.

Der im Anfange der Unterſuchung gewonnene Begriff der Liebe wird nun im zweiten Abſchnitte durch eine noch weitere Beſchränkung desſelben, von welcher nur Agathon eine Ahnung hatte, auf ein ſcheinbar ſehr enges und doch im Grunde die höchſten Thätigkeiten des menſchlichen Lebens umfaſſendes Gebiet zurückgeführt. Ganz dem griechiſchen Sprachgebrauche gemäß, mit dem auch der unſerige im Weſentlichen übereinſtimmt, wird eine doppelte Richtung der Liebe unterſchieden, je nachdem ſie entweder das Schöne blos zu beſitzen oder vermittels desſelben zeugend etwas hervorzubringen ſtrebt. Im erſtern Sinne iſt ihr höchſtes Ziel die Glückſeligkeit oder das höchſte Gut, zu welchem das Schöne nur das Mittel und der Übergang iſt; im zweiten iſt ſie Zeugungstrieb und ihr gewöhnlichſtes und bekannteſtes Werk die Erzeugung eines Neuen, dem Erzeuger Ähnlichen, vermittels eines Schönen. Dieſe Liebe iſt es, die man vorzugsweiſe ſo nennt; bei ihr bleibt daher die Betrachtung für jetzt ſtehen und läßt jene andere Art der Liebe, die nicht auf Erzeugung ausgeht, zur Seite liegen, um ſpäter beide zu einer höhern Einheit zu vereinigen. Vom Agathon nimmt Sokrates die Beziehung des Eros auf Hervorbringung eines

Werkes an, führt aber die allzu weite Ausdehnung, die Jener dieſem Gedanken gab, indem er alles werkthätige Schaffen darunter verſtand, auf ein beſchränkteres Maß zurück und weiſet den Dichter zugleich auf einen genauern Begriff von der Poeſie hin. Dem Ariſtophanes ſagt er, die Liebe ſtrebe weder nach dem Ganzen noch nach der Hälfte, ſondern nur nach dem Guten, ſodaß wol Mancher ſich willig ein Glied ſeines Körpers abſchneide, wenn es ihn ſchmerze, mithin unter Umſtänden auch die Verſtümmelung als ein Gut erſcheinen könne; er ergänzt die Vorſtellung desſelben von dem gegenſeitigen Suchen des Zuſammengehörigen dahin, daß er ſagt, dies könne nur das Gute ſein, das, wie es auch im Lyſis hieß, Allem verwandt, wie das Schlechte Allem fremd iſt. Indem er nun die Zeugung im natürlichen und engſten Sinne, als das unmittelbarſte Werk der Liebe, nur vermittels des Schönen vor ſich gehen läßt, nimmt er vom Eryximachos den Satz an, daß Liebe nach Harmonie ſtrebe und deshalb nur im Schönen etwas erzeugen könne, weil das Schöne harmoniſch, das Häßliche unharmoniſch ſei. Die kurze Schilderung der anziehenden Kraft des Schönen und der abſtoßenden der Häßlichkeit erinnert an die Beſchreibung der Wonnen und Wehen der Liebe im Phädros. Aber ſchon in der natürlichen Zeugung findet er ein höheres, idealeres Moment, einen weit über die Luſt des Augenblicks hinausgehenden Zweck, den Trieb nach Fortdauer und Unſterblichkeit der menſchlichen Gattung; denn nur dadurch, daß das Vergängliche, ehe es dahinſtirbt, ein Neues, ihm Ähnliches hinterläßt, nimmt es, ſo gut es kann, am Unſterblichen Theil. Gerade ſo führt Platon im Theätetos ſchon die erſten Anfänge der Wahrnehmung und im Philebos die erſten Regungen der Begierde auf einen höhern Zweck zurück und findet in ihnen die Keime des Denkens und ſittlichen Wollens. Wie ſo viele ſchöne Gedanken Platon's, ſo hat auch dieſen vom Zwecke der Zeugung Ariſtoteles aufgenommen.[57]) Indem nun ſo die Unſterblichkeit mit der Zeugung in Verbindung geſetzt wird, erweitert ſich unſer Geſichtskreis allmälig bis in eine ungemeſſene Ferne und wir ſehen in der Erörterung die vier innig und unzertrennlich zuſammengehörigen Begriffe der Liebe, Zeugung, Unſterblichkeit und des Schönen ſich immer mehr vergeiſtigen und einen wei-

tern Umfang gewinnen. Zunächst werden der Zeugung, die im engsten Sinne Fortpflanzung der Gattung ist, drei ähnliche, wenn auch nicht gleiche Acte zur Seite gestellt und durch diese Vergleichung der Weg zu einer höhern Stufe derselben gebahnt. Die Erhaltung und Reproduction des Organismus des Einzelwesens, ungeachtet seiner unaufhörlichen Verwandlung an Leib und Seele (die erste Spur der in neuerer Zeit weiter ausgebildeten, sogenannten Mausertheorie!), ist der Zeugung darin ähnlich, daß, wie dort die Gattung, so hier das Individuum sich mitten im Wechsel des Vergänglichen behauptet und wiederherstellt. Etwas Ähnliches geht im Geiste vor, der fortwährend bald vergißt, bald des Vergessenen sich erinnert; auch hier bleibt der Geist stets derselbe, obgleich seine Kenntnisse sich unaufhörlich verändern und bald wachsen, bald abnehmen. Die Erinnerung wird mit dem Zeugungsacte verglichen, weil sie ebenfalls Reproduction ist. Endlich streben auch tüchtige Naturen nach unsterblichem Nachruhm, den sie durch edle Thaten sich zu erwerben suchen; auch dies Streben ist eine Art von Zeugung, da es Werke hervorbringt, die des Einzelnen Leben weit überdauern. Dies ist nun zugleich eine höhere Stufe der Unsterblichkeit, die nicht blos, wie die frühere, instinctmäßig, sondern mit vollem Bewußtsein erstrebt wird. Sie ist zugleich der Zweck einer zweiten, geistigern Zeugung, wobei Seelen auf Seelen wirken, nämlich der Erziehung, die schon im Phädros von dieser Seite aufgefaßt wurde. In beiden Dialogen erscheint die Erziehung und der Gedanken weckende Unterricht als ein Werk der Liebe und als eine Erzeugung edler Gesinnungen und großer und guter Thaten in der Seele des Zöglings; gewiß einer der schönsten platonischen Gedanken! Aber er ist hier reiner aufgefaßt, als im Phädros; denn während dort Körperschönheit noch als Grundbedingung jeder Liebe und der geistigen, wie leiblichen Zeugung erschien, wird hier ausdrücklich versichert, daß es dabei lediglich auf Schönheit der Seele ankomme. Wie aber dort als der Triumph der Beredtsamkeit die Erzeugung großer, unsterblicher Gedanken in der Seele des Hörers oder Lesers bezeichnet wurde, so werden auch hier die Früchte des Geistes weit über die leiblichen Kinder gesetzt, da diese sterblich, jene, sind sie echter Art, unsterblich sind.

Zu dem heitern, milden Charakter unſers Dialogs ſtimmt es auch, wenn die ſonſt vom Platon mit einiger Ungunſt behandelten großen epiſchen Dichter, wie Homeros und Heſiodos, oder die praktiſchen Staatsmänner, denen er das rechte Wiſſen abzuſprechen liebt, wie Lykurgos und Solon (beider gedachte er auch im Phädros mit großer Anerkennung), hier als Erzeuger ſolcher wahren und unſterblichen Kinder geprieſen werden. Da nun auch die Liebe oft unmittelbar mit dem Triebe nach edlen Thaten und Nachruhm verbunden iſt, ſo bekommt der früher vom Phädros ausgeſprochene Gedanke, daß Eros der Vater alles ſittlich Großen ſei, hier eine tiefere Bedeutung. Aber freilich iſt weder dieſer, der höhern Erkenntniß noch entbehrende, mit Liebe zum Guten und Edlen verbundene Thatendrang die höchſte und vollendetſte Frucht des Eros, noch die Unſterblichkeit des Nachruhms die höchſte denkbare.

Zu dieſer höchſten Stufe erhebt uns der dritte Abſchnitt, der der Rede und dem ganzen Geſpräch, gleich dem höchſten Grade der Myſterienweihe, erſt das Siegel der Vollendung aufdrückt. Zuerſt wiederholt er noch einmal in klarer und geordneter Folge den ganzen Stufengang der ſich über das Sinnliche erhebenden Liebe und weiſt in der Entwickelung des Begriffs der Schönheit ganz dieſelben Stufen nach, wie bei dem der Liebe. Denn gerade der Liebende erhebt ſich zunächſt von der Liebe eines einzelnen ſchönen Körpers zu der Liebe der Körperſchönheit überhaupt; von der immer noch leidenſchaftlich befangenen, wenn gleich ſchon über der niedern Sinnlichkeit, die hier nicht mehr in Betrachtung kommt, erhabenen Liebe zu einem ſchönen Individuum, alſo einem blos perſönlichen Gefühl, ſteigt er zu dem reinern, unbefangenen, äſthetiſchen Wohlgefallen an allem ſinnlich Schönen auf, das er zu einem Begriff zuſammenfaßt; ſo wird der gebildete Schönheitsſinn zur Vorſtufe des höhern, ſittlichen Sinnes, die Äſthetik zur Vorſchule der Sittlichkeit. Die dritte Stufe iſt die Liebe zur Schönheit der Seele, alſo zum ſittlich Schönen, wie es ſich ſowol in edlen Beſtrebungen als in weiſen Geſetzen, in der Ethik und Politik offenbart. Hier tritt die Rückſicht auf Körperſchönheit und Jugendblüte ganz zurück und die Seele wendet ſich nur der verwandten Seele zu, auch wenn ſie in einem unſchönen Leibe wohnt. Doch iſt auch

dieſe Stufe noch nicht die höchſte, da ohne höhere Erkenntniß der Wahrheit ſich der gebildete Schönheitsſinn wol zu jenem feinen, ſittlichen Taete ausbilden kann, der nach Harmonie des Lebens, nach Beſonnenheit und Gerechtigkeit ſtrebt und ſich auch in einer von ſittlichem Gefühl getragenen Staatsweisheit bewährt; aber dieſe Tugenden ſind auf dieſer Stufe doch nur Tugenden eines geläuterten ethiſch-politiſchen Sinnes, ſie ſind politiſche Tugenden, Früchte der richtigen Meinung, nicht des philoſophiſchen Wiſſens. Dennoch liegt in dieſer Beſtimmung im Verhältniß zum Phädros, wo noch an der unzertrennlichen Einheit der Körper- und Seelenſchönheit feſtgehalten wird, ein ſehr bedeutender Fortſchritt. Die vierte Stufe iſt die der Liebe zur Wiſſenſchaft. Es iſt für Platon's, durch die Eigenthümlichkeit des griechiſchen Volksgeiſtes bedingte Anſchauungsweiſe ſehr bezeichnend, daß er auch das Gebiet der Wiſſenſchaft nicht von der Sphäre der Schönheit ausſchließt, gerade wie ſeine Philoſophie ſelbſt ein vollendetes Kunſtwerk iſt. Deshalb liegt auch in ſeiner Erhebung der Wiſſenſchaften über das ſittliche Thun weder ein philoſophiſcher, ſich vornehm gegen das praktiſche Leben abſchließender Stolz, noch auch eine Hinneigung zu einſeitigen Verſtandesabſtractionen, ſondern nur die Anerkennung der ſokratiſchen Grundwahrheit, daß das Wiſſen die Seele der Tugend iſt, weshalb er in der geſonderten Darſtellung jener Momente, die allerdings erſt in ihrer Totalität die volle, ſchöne Harmonie des Lebens darſtellen, die Wiſſenſchaft natürlich über die des Wiſſens noch entbehrende Sittlichkeit ſtellen muß. Da nun Platon hier noch von einzelnen Erkenntniſſen redet, ſo iſt anzunehmen, daß er dabei vor Allem die mathematiſchen Wiſſenſchaften im Sinne hat, die er ja, wie wir wiſſen, ſehr hoch ſchätzte, weil er einerſeits in ihnen die höchſten Geſetze der Schönheit fand, Zahl, Form und Maß, andererſeits ſie als nächſte Vorſtufen der höchſten aller Wiſſenſchaften, der Philoſophie, anſah. Die Hinneigung zur pythagoreiſchen Philoſophie, welche um die Zeit, wo Platon den Dialog ſchrieb, ſchon längſt eine ganz entſchiedene geworden war, erhöhte noch die Vorliebe zu jenen Wiſſenſchaften, denen er im Philebos und im Staate eine ganz ähnliche Stellung anweiſt. Jenes weite Meer des Schönen, von welchem er hier ſo begeiſtert redet, voll

ſchöner und erhabener Gedanken und Reden, die aus der Fülle der philoſophiſchen Forſchung hervorgehen, iſt alſo das weite Gebiet jener Wiſſenſchaften, die Himmel und Erde meſſend, zählend und berechnend umfaſſen. Aber auch ſie ſind noch nicht das Höchſte, denn die höchſte Schönheit iſt die Idee des ewig Schönen ſelbſt, das nicht wächſt noch abnimmt, nicht entſteht noch vergeht, nicht in einem Andern, ſondern in und durch ſich ſelbſt ſein Weſen hat, des nicht relativ, ſondern abſolut Schönen, das ſtets ſich gleich bleibt und, hoch über dem Wechſel der Erſcheinungen ſtehend, allem einzelnen Schönen von ſeinem göttlichen Weſen mittheilt und es eben dadurch erſt ſchön macht; ſie iſt reines, ewiges Sein, während nicht nur die ſinnliche, ſondern auch die geiſtige Schönheit, inſofern ſie an einem Einzelnen zur Erſcheinung kommt, der Welt des Werdens und Wechſels angehört. Ebenſo iſt die göttlichſte und vollkommenſte Liebe die zu dieſem Urſchönen, in welchem, wie es im Staate heißt, das Weſen des höchſten Guten am reinſten wiederſtrahlt. Die Frucht aber dieſer Liebe iſt die Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, die Philoſophie; ein Gedanke, den wir aus dem Philebos und dem Staate, wo derſelbe Stufengang menſchlicher Erkenntniſſe und Beſtrebungen wiederkehrt, ergänzend hinzufügen. Hier wird, ganz dem künſtleriſchen Charakter des Dialogs entſprechend, mehr die Seite der wahren und echten Tugend — welcher als ihr Schattenbild, wie es ſcheint und auch Suſemihl annimmt, jene früher beſchriebene politiſche Tugend entgegengeſetzt wird, — ſowie der Liebe zu allem Göttlichen hervorgehoben, die aus jener Erhebung zu den höchſten Idealen entſpringt. Daß übrigens Platon ſelbſt nicht meinte, dieſe Liebe zu einem geſtaltloſen Ideal müſſe alle perſönliche Freundſchaft und Liebe aufheben, geht aus ſeiner Zeichnung des Sokrates hervor, der gerade durch die Gewalt ſeiner Perſönlichkeit auf die Einzelnen, denen er ſich mit aller Liebe hingab, ſo begeiſternd und bildend wirkte. Auch deutet er ja deutlich genug durch ſeine Beſchreibung des zwiſchen Sterblichem und Unſterblichen ſich bewegenden Eros an, daß er hier, wie Schleiermacher richtig anerkennt, das ideale Streben des Philoſophen in der Menſchenwelt, alſo in dem Gebiete der Endlichkeit und Vergänglichkeit, darſtellen will. Mit den Begriffen der Liebe und

Schönheit steigern sich nun auch die der Zeugung und Unsterblichkeit; denn die Zeugung erscheint hier als die nicht blos praktische, sondern gleichsam auf den Geist gesäete, auf Mittheilung der reinsten Erkenntniß gebaute Erziehung, etwa wie sie in den Büchern vom Staate beschrieben wird, und an die Stelle der Unvergänglichkeit der Gattung und des Andenkens tritt die persönliche Unsterblichkeit des in der Idee lebenden und für die Idee wirkenden, vergeistigten Menschen. Diese höchste Stufe der Unsterblichkeit wird hier nur obenhin und in einer solchen Weise angedeutet, daß nicht klar hervorgeht, ob Platon dieselbe auch Denen zuschreibe, die nicht bis zu jener höchsten Liebe und zur Anschauung der eigenen Schönheit gelangt, sondern auf den niedern Stufen stehen geblieben sind, sowie auch merkwürdigerweise der Seelenwanderung in dem Dialoge nicht einmal vorübergehend gedacht wird. Hier ist der Punkt, wo der Phädon ergänzend eingreift und das hier aufgestellte heitere Lebensbild mit dem hellern Glanze eines ewigen Daseins erfüllt. Über die Ideenlehre aber ist diese Stelle von der größten Bedeutung; denn noch in keinem frühern Dialoge, auch nicht im Phädros, wo die Ideen noch in den überhimmlischen Raum versetzt und so fast der Erkenntniß entrückt wurden, wird von denselben in so erhabenen Ausdrücken geredet, durch welche sie von den Gattungsbegriffen, von denen sie noch im Sophisten nicht durchgreifend genug gesondert waren, auf das bestimmteste unterschieden werden.[68]) Den ganzen, eben durchlaufenen Stufengang noch einmal zusammenfassend, können wir sagen, daß er die Erhebung der Seele von der rein persönlichen Liebe zum geläuterten Schönheitssinn, von diesem zu dem feinen, sittlichen Tacte, der für die Meisten in allen sittlichen und politischen Beziehungen ausreicht, endlich durch die vorbereitenden Wissenschaften zu der reinen, göttlichen Schönheit und zu der Philosophie, deren Princip das ewig Gute und Schöne ist, also den Bildungsgang eines jeden vollkommenern Menschenlebens darstelle. Obgleich nun anfänglich das Streben nach dem Guten von der Liebe im engern Sinne unterschieden wurde, so kommen doch hier, am höchsten Endpunkte aller menschlichen Bestrebungen, beide Seiten wieder zusammen; denn die reine Tugend, die Frucht der Liebe zur idealen Schönheit, ist im

Verein mit der Unſterblichkeit des Geiſtes zugleich die Quelle der reinſten Glückſeligkeit. Der Zeugungstrieb des Eros iſt allmälig zum philoſophiſchen Triebe geworden, der, indem er durch Belehrung und Bildung auf Andere wirkt, zugleich das Werk der eigenen idealen Ausbildung ſichert und vollendet.

So hat Sokrates in der That das Beſte aller frühern Redner mit in ſeine Darſtellung verflochten und ihre Irrthümer berichtigt, indem er zur Beurtheilung des einen wie des andern die leitenden Grundſätze aufſtellt. Er erkennt an, daß die aufopfernde, ſelbſtverleugnende Tugend, welche Phädros als ein Werk des Eros pries, allerdings ein Erzeugniß der Liebe iſt, gibt ihr aber eine höhere Bedeutung, indem er ſie als ein Streben nach Unſterblichkeit des Andenkens darſtellt, wie es auch ſchon unbewußt der phyſiſchen Zeugung zu Grunde liege. Er hebt, wie Jener, hervor, daß die Liebe zu Gatten und Kindern ſelbſt den Schwachen muthig mache, für ſie zu kämpfen und zu ſterben; aber er findet darin keine bewußte Tugend, ſondern einen mächtigen, auf Erhaltung der Gattung abzielenden Naturtrieb, den daher auch viele Thiere mit den Menſchen theilen. Dem Pauſanias geſteht er zu, daß die Liebe auf die Sittlichkeit und das Staatsleben einen mächtigen Einfluß übe und üben müſſe; aber er befreit ſie von der ſinnlichen Beimiſchung, die ſie noch bei ihm hatte, und widerlegt durch ſeine ganze Darſtellung das unklare Gerede von einem doppelten Eros. Dem Eryximachos räumt er die Verbindung der Liebe mit der Harmonie ein, weil das Schöne eben das Harmoniſche ſei; aber er beſchränkt den Begriff des Eros auf die menſchliche Sphäre und entwickelt denſelben, ohne dabei den hergebrachten Sprachgebrauch zu verlaſſen; zugleich erhebt er die Liebe von der Stufe eines blinden Naturtriebes, auf welchem ſie bei Jenem ſtand, zu einem der reinſten Acte der Seele und des Geiſtes. Vom Ariſtophanes nimmt er gern den Gedanken an, daß die Liebe aus dem Bedürfniß hervorgehe und nach Ergänzung des eigenen Weſens ſtrebe; aber er entfernt alle, die Reinheit dieſer Anſicht trübenden, ſinnlichen Nebengedanken und zeigt, daß das wahre Weſen des Menſchen nicht durch eine blos natürliche Vereinigung, ſondern durch Erfüllung mit allem Guten ergänzt und vollendet werde, und daß nur das

Gute das ihm Verwandte sei, nach dem er streben müsse. Indem Aristophanes über diesen Punkt noch ein durch das Eindringen des Alkibiades unterbrochenes Gespräch mit dem Sokrates anknüpfen will, ist er wahrscheinlich auf dem Wege, diese Berichtigung desselben anzunehmen, da er ja selbst auf ein ähnliches, wenn gleich nicht so rein aufgefaßtes Ziel hinsteuerte. Am Agathon endlich billigt er, daß er das Wesen des Eros zu erklären wenigstens versucht habe, und gibt seinen Aussprüchen über die schaffende Kraft des Eros und über seinen Zusammenhang mit dem Schönen und der Kunst die umfassendste Deutung und Anwendung.

Die Aufgabe eines mehr philosophisch belehrenden, als plastisch darstellenden Dialogs wäre mit dieser, so Bedeutendes enthaltenden Rede erschöpft gewesen. Da aber hier nicht blos der Begriff der Liebe entwickelt, sondern Eros selbst in seinem göttlich-dämonischen, halb sinnlichen, halb geistigen Wesen dargestellt werden soll, so war der Idee des Kunstwerkes erst dann vollkommen genügt, wenn die Macht und Wirkung des gewaltigsten und freundlichsten aller Dämonen nicht blos in Worten beschrieben, sondern an dem Bilde eines von ihm im reinsten und edelsten Sinne ergriffenen und durchdrungenen, echten und wahren Menschen nachgewiesen und gleichsam die Probe abgelegt war, inwieweit überhaupt ein Sterblicher im Stande sei, nach dem Vorbilde des Eros mit urkräftiger Macht Gutes und Göttliches in fremden Seelen zu wirken. Daß der Gegenstand dieser Schilderung nur Sokrates sein konnte, der vollkommenste und durchgebildetste Mensch seiner Zeit, der sich selbst so gern, wie wir im Phädros sahen, einen Erotiker nannte, der soeben das Wesen und die Wirkungen des Eros in der Theorie erschöpfend nachgewiesen hatte, liegt am Tage, sowie daß die in dem Dialog zerstreuten, zu der Handlung gehörigen Charakterzüge desselben noch nicht hinreichen, uns ein seine ganze Eigenthümlichkeit umfassendes Bild von ihm zu geben. Es bedurfte daher, da bereits alle Theilnehmer des Mahles geredet hatten und überdies Niemand, außer dem bescheidenen Aristodemos, dem Sokrates eigentlich näher stand, der Dazwischenkunft eines dritten, ihm befreundeten und zur Genüge mit seiner wunderbaren Eigenthümlichkeit vertrauten Mannes. Wer nun fragen

wollte, warum dieſe Rolle einem Trunkenen, warum ſie dem genialen Wüſtling Alkibiades, bei dem der erziehende Unterricht des Sokrates ſo wenig gefruchtet hatte, übertragen ſei, dem iſt darauf ſchon von mehren Seiten geantwortet, daß im Wein die Wahrheit wohne, daß gerade das Urtheil eines ſolchen, dem Sokrates nicht treu gebliebenen Jüngers, wenn es in dieſer Weiſe ausfiel, von der höchſten Bedeutung ſei, daß das Zuſammentreffen vieler Züge ſeiner Schilderung mit Dem, was Sokrates eben über die Macht des Eros auseinanderſetzte, um ſo mehr die Wahrheit des Erzählten verbürge, da der Redner dieſe Erörterungen nicht gehört habe. Aber dabei iſt noch ein weſentlicher Geſichtspunkt überſehen; gerade wie Sokrates durch den Gegenſatz ſeines Innern und Äußern gleichſam ſymboliſch das Doppelweſen der menſchlichen Natur darſtellt, ſo kommt derſelbe Widerſpruch, aber in entgegengeſetzter Weiſe, am Alkibiades zur Erſcheinung. Denn der hohen Schönheit des mit ſo herrlichen Anlagen ausgerüſteten, noch in der Trunkenheit manches gute und weiſe Wort redenden jungen Mannes entſpricht wenig der Mangel an ſittlicher Reinheit und Harmonie und ſein Abfall von der höhern Wahrheit, der er doch einſt ſo nahe ſtand. Indem nun der Geſunkene zum Sokrates wie zu einer erhabenen Göttergeſtalt hinaufſchaut, entſteht zwiſchen dieſen beiden mit einander früher ſo befreundeten und bei aller Entfremdung ſich einander doch immer wieder anziehenden Naturen ein eigenthümlich ſchöner Kontraſt. Beide Männer ſind in verſchiedener Weiſe ein Beiſpiel des eben vom Sokrates aufgeſtellten Satzes, daß Schönheit des Körpers und der Seele nicht immer verbunden ſeien. Zugleich wird durch dieſe Einführung des Alkibiades und ſeiner ſchwärmenden Genoſſen dem ganzen Dialog, durch den an ein Satyrdrama erinnernden Schluß, etwas von jenem, am Eros nachgewieſenen und in ſeinen beiden hervorragendſten Perſonen dargeſtellten dämoniſchen Doppelweſen mitgetheilt. Wie nun aber Ideal und Wirklichkeit ſich nie vollſtändig decken, ſo treten in dem treu nach dem Leben gezeichneten Bilde des Sokrates manche durchaus perſönliche Charakterzüge ſcharf hervor, die Sokrates in ſeiner Rede über die Wirkungen des Eros nicht berührte, während andere ihm fehlen. Hierhin gehört vor Allem die idealere Richtung des Lebens in Kunſt und Wiſſenſchaft,

wogegen des Sokrates ethiſche Weisheit durchaus einen praktiſchen Charakter behielt und von einem begeiſterten Schwärmen für ſchöne Ideale nichts wußte, wovon daher auch in der Rede des Alkibiades nichts vorkommt. Den Mittelpunkt ſeiner Darſtellung deutet der Redner ſelbſt an, indem er ſagt, er wolle das ſeltſame, ungewöhnliche Weſen des Sokrates ſchildern. Dies iſt eben jener Gegenſatz des Innern und Äußern, durch den derſelbe als ein wahrer Menſch und zugleich als ein Mann von gewaltiger Geiſteskraft erſcheint; denn zum Weſen jedes Menſchen, wie des Eros ſelbſt, gehört innige und unauflösliche Verbindung des Niedern mit dem Höhern, des Geiſtigen und Ewigen mit dem Vergänglichen und Sinnlichen, das aber bei Sokrates, weil nur der Körper, nicht die Seele die Spuren dieſer niedern Sphäre trägt, faſt zu einem bloßen Schein herabgeſetzt iſt; nirgends aber tritt die urſprüngliche Kraft eines großen Geiſtes überraſchender hervor, als wenn ſie einen unſchönen, mit der Schönheit der Seele nicht im Einklange ſtehenden Körper beherrſcht. Jene bekannte Silenengeſtalt des Sokrates [99]), die ihm etwas Dämoniſches, der Natur des Eros Verwandtes gibt und doch die herrlichſte Götternatur eines mit reichen Weisheitsſchätzen erfüllten Geiſtes verbirgt, gibt auch ſeinem ganzen Weſen eine ſatyrähnliche Färbung, die doch in jeder ihrer Äußerungen nur die herbe Schale des trefflichſten Kerns iſt, denn hinter ſeinem Spotte ſteckt der tiefſte Ernſt; die Liebe zu ſchönen Jünglingen, die er ſo auffallend zur Schau trägt, iſt frei von aller Sinnlichkeit und die reinſte Liebe geiſtiger Schönheit; ſeine Reden ſind oft derb und komiſch, ſeine Bilder nnd Beiſpiele aus dem alltäglichſten Leben gegriffen, aber voll des tiefſten Gehalts; wie ein Marſyas, der ebenfalls dem Satyrtypus angehört, mit ſeiner Flöte, ſo bezaubert er Alles mit der ſüßen Harmonie ſeiner Rede. Jene wahre Tugend, die Sokrates am Schluſſe ſeiner Rede als die Frucht der Liebe zum ewig Schönen bezeichnet, kommt ihm ſelbſt nach allen Seiten hin und in allen ihren Geſtalten im höchſten Maße zu. Die Weisheit, die in allen ſeinen Reden hervorleuchtet, tritt beſonders in der Selbſtvergeſſenheit hervor, mit welcher er oft Tage und Nächte lang, zur Verwunderung der Menge, in derſelben Stellung verharrend, der Speiſe und des Schlafes nicht gedenkend,

irgend einer großen Wahrheit nachdenkt; ein Zug, der in der Doppelnatur des Sokrates einer der bezeichnendſten iſt. Denn wenn man auch alle Vorſtellungen von einer religiöſen Beſchaulichkeit, die dem griechiſchen Volkscharakter überhaupt und auch dem des Sokrates fremd iſt, oder gar von einer ſchwärmeriſchen Ekſtaſe, fern hält, ſo iſt ſie doch ein ungewöhnliches Zeichen der tiefen, ganz in die höchſten Gedanken verſenkten Einkehr eines reichen Geiſtes in ſich ſelbſt, deren er von Zeit zu Zeit bedarf, um von einer Klarheit zur andern fortzuſchreiten, und zugleich ein Beweis, daß der wahre Weiſe ſich bis auf einen gewiſſen Grad über die Nothwendigkeit des leiblichen Bedürfniſſes erheben kann. Seine Tapferkeit, deren auch im Laches Erwähnung geſchah, bewies er bei Potidäa und Delion. Seine Mäßigung und Beſonnenheit zeigte ſich in der Standhaftigkeit, mit welcher er den Verlockungen des ſchönſten und geiſtreichſten aller atheniſchen Jünglinge entgegentrat, in der ihn nie verlaſſenden bewußten Geiſtesklarheit, auch wenn er zuweilen, von Andern aufgefodert, in einem Maße, das Andern Übermaß wäre, von des Dionyſos Gabe genoß, endlich in ſeiner Bedürfnißloſigkeit und in der Abhärtung, mit welcher ſein ſtarker Körper der Unbill des Himmels, wie den Beſchwerden des Krieges trotzte. Wer in dieſer Darſtellung die vierte Haupttugend, die Gerechtigkeit, vermiſſen ſollte, der mag ſie, abgeſehen davon, daß eine ſyſtematiſch vollſtändige Aufzählung der Tugenden von unſerm in ſeiner Aufgeregtheit raſch von einem Gegenſtande zum andern ſpringenden Redner nicht zu erwarten war, eben darin angedeutet finden, daß Sokrates ſich, wo das Vaterland rief, willig zum Krieg ſtellte und allen ſeinen Bürgerpflichten vollſtändig genügte. Recht gefliſſentlich werden zwei dieſer Züge, ſein Nachſinnen und ſeine Unbeſiegbarkeit im Trunke, auch in die Handlung des Dialogs mit verflochten, um zu zeigen, daß der tief denkende Weiſe ſich auch den Freuden der heiterſten Geſelligkeit nicht entzieht, dabei aber immer ſeine geiſtige Klarheit und Geſundheit behauptet. Sollte darin nicht eine beſtimmte Beziehung auf die überſtrenge Lebenspraxis der Schule des Antiſthenes liegen, die allem heitern Lebensgenuß entſagte, um nicht der Gefahr des Übermaßes zu erliegen? Aber beim Sokrates ſind alle jene Tugenden durch die Macht des

Eros zur schönsten Einheit verbunden. Wie gewaltig eine leidenschaftliche, leicht sich verwirrende und stets zwischen Reue und Rückfall sich bewegende Natur, wie die des Alkibiades, von diesem Erotisch-Dämonischen im Sokrates ergriffen wurde, schildert er selbst uns in den Thränen und der korybantischen Begeisterung, mit welchen die Reden des Sokrates ihn zu erfüllen pflegen, in der gleich einem Schlangenbiß stechenden Gewalt, die sie auf ihn üben, in der tiefen Scham, welche in ihm, dem Gefallenen, ihr ernster sittlicher Inhalt erweckt; dies Alles sind Wirkungen, die ganz denen des Eros ähnlich sind, aber nicht dem sinnlichen, sondern dem geistigen, im Sokrates lebenden Eros angehören. Die merkwürdige, wol auf einer geschichtlichen Überlieferung beruhende Erzählung von der unerschütterlichen Keuschheit des Sokrates, die man, um sich von derselben nicht abgestoßen zu fühlen, nach dem Charakter des Alkibiades und den Lebensansichten des griechischen Alterthums beurtheilen muß, hat außer ihrem nächsten Zwecke noch eine ganz bestimmte Beziehung auf die zweite Rede des Sokrates im Phädros; denn für die dort so schön geschilderte Gegenliebe bietet hier die leidenschaftliche Schwärmerei des Alkibiades für den Sokrates ein treffliches Beispiel und der Sieg des vernünftigen Willens und der sittlichen Tapferkeit über die Sinnlichkeit, der dort symbolisch durch die willige Folgsamkeit des guten und die erzwungene des bösen Rosses gegen ihren Lenker dargestellt wird, erscheint hier ebenfalls an dem Bilde des Sokrates in einem um so glänzendern Lichte, da in ihm der Geist so mächtig ist, daß es jenes schweren Kampfes gegen die sinnliche Natur bei ihm nicht mehr bedarf, um der Versuchung nicht zu erliegen. Aber auch auf den zweiten Theil des Phädros findet sich in den Worten, wo Alkibiades die Beredtsamkeit des Sokrates wegen ihrer mächtigen und nachhaltigen Wirkung weit über die des Perikles stellt, eine ganz bestimmte Beziehung. Auch an die einzelnen im Gastmahl vorkommenden Vorträge finden sich überall in dieser Rede, wie in der des Sokrates, einzelne Anknüpfungspunkte. Die aufopfernde Tugend, welche Phädros preist, zeigte sich bei Sokrates, als er dem Alkibiades bei Potidäa das Leben rettete und ihm dann willig die Belohnung der Tapferkeit überließ, die ihm selbst gebührt hätte. Die

ſittliche Einwirkung des wahren Eros, von der Pauſanias redet, übt jener in einem viel tiefern und umfaſſendern Sinne. Sein ganzes Leben iſt ein Abbild der vom Eryximachos gefoderten Mäßigkeit und Harmonie der Gegenſätze. Das Streben nach Wiederherſtellung des urſprünglichen Weſens durch den Eros, von welchem Ariſtophanes dichtete, tritt in der Begeiſterung hervor, mit welcher Alkibiades das reine Bild der im Sokrates erſchienenen Tugend ergreift, ohne es jedoch, bei der Schwäche ſeiner ſittlichen Natur, zu mehr als zu einer unwirkſamen Sehnſucht nach dem verlorenen Ideal zu bringen. Die künſtleriſch ſchaffende Kraft der Liebe endlich, die Agathon hervorhob, bewährt ſich in der die ganze Rede des Alkibiades durchdringenden Poeſie, die ſich in der Fülle der ſinnreichſten Bilder und in den häufigen Anklängen an bekannte Dichterworte kund gibt, zu denen auch, als ein neuer Beweis des freundlichen Urtheils Platon's über den Ariſtophanes, eine heitere Anſpielung auf eine Stelle in den Wolken gehört, worin das äußere Gebahren des Sokrates treffend genug geſchildert wird.[60]) Im Übrigen iſt die Trunkenheit des Alkibiades mit ebenſo großer Kunſt als Mäßigung dargeſtellt; ſie zeigt ſich in den kurz abgebrochenen, wie athemlos herausgeſtoßenen Sätzen, in dem ſcheinbar regelloſen und ſpringenden, den Faden immer wieder verlierenden und neu anknüpfenden Gedankengange, wobei die Schilderung des Silenenhaften im Sokrates durch die eingeflochtene Erzählung von ſeiner Enthaltſamkeit unterbrochen wird und dieſe als Mittelpunkt des Ganzen hervortritt, endlich in der Gluth und leidenſchaftlichen Aufregung der Sprache, die uns die mehrmals im Dialog hervorgehobene Verwandtſchaft des Eros mit dem Dionyſos auf das Anſchaulichſte darſtellt. Aber nirgends ſinkt der Ausdruck zum Unedlen herab, nie geht der Faden der Rede ganz verloren, kein Zug geht über die feine Grenzlinie der Schönheit hinaus und die Trunkenheit artet nirgends in jenen der Bewußtloſigkeit ſich nähernden Zuſtand aus, den die Kunſt nicht mehr darſtellen kann und darf. Die Rede iſt ein eben ſo unübertreffliches Meiſterſtück poetiſcher Kunſt, als die Schilderung des Wahnſinns des Aias im Prolog jener ſophokleiſchen Tragödie.

So ſchließt ſich um Sokrates wie um ihren Mittelpunkt eine reiche und ſchöne Gruppe der verſchiedenſten Charaktere

herum. Dem im Eingange an uns vorübereilenden Apollodoros, der ſchon einen Übergang zu den Kynikern bildet, ſteht am Schluß die glänzende Geſtalt des genialen Alkibiades entgegen, der in ſeinem Leben der bequemeren Moral eines Ariſtippos huldigt; aber beide ſind von gleicher Begeiſterung für ihren großen Lehrer ergriffen. Außerdem ſtehen im Dialog den drei mäßigern Naturen, dem Ariſtodemos, Eryximachos und Phädros, drei dem heitern Genuß ergebene Welt- und Lebemänner entgegen, Pauſanias, Ariſtophanes und Agathon. Der Gegenſatz zwiſchen Apollodoros und Alkibiades wiederholt ſich in ihnen; aber wie verſchieden ſind doch dieſe einzelnen Charaktere abgeſtuft und motivirt! Phädros iſt mäßig aus Weichlichkeit, wegen ſeiner zarten Geſundheit und wegen ſeiner Abneigung vor heftigeren Aufregungen, Eryximachos, weil er als Arzt auf Harmonie und Mäßigung bei ſich und Andern halten muß; deshalb gehen beide fort, als das Gelag durch das Eindringen des wilden Schwarms in ein Übermaß ausartet; Ariſtodemos endlich iſt aus Beſcheidenheit und Grundſatz ſtreng gegen ſich, aber er verläßt den Sokrates nicht, ſondern überläßt ſich dem Schlaf, während dieſer noch im lebendigſten Geſpräche iſt. Andererſeits ſind die Dichter Ariſtophanes und Agathon, jeder in ſeiner Weiſe, nichts weniger als Verächter der Freuden und Genüſſe des Lebens; ſie halten ſich am längſten neben dem Sokrates aufrecht, bis auch ſie endlich einnicken, der geiſtigere Agathon ſpäter als der ſinnlichere Ariſtophanes. Pauſanias endlich, der mehr ein Weltmann gewöhnliches Schlages iſt, mag, da er nicht ausdrücklich unter den Weggegangenen genannt wird, bei ſeinem geliebten Agathon ausgeharrt haben, wie Ariſtodemos bei Sokrates, ohne ſich an dem letzten Geſpräche zu betheiligen. Der nur eben angedeutete Inhalt deſſelben, die Verwandtſchaft der Komödie mit der Tragödie, nimmt einen im Jon hingeworfenen Gedanken wieder auf und ſchlägt zugleich noch einmal den Grundton des ganzen Dialogs an, das Doppelweſen der menſchlichen Natur. Aber ſo wenig die beiden Dichter ſeinen Erörterungen folgen können, ſo wenig lag es im Geiſt und Herkommen der griechiſchen Poeſie, daß derſelbe Dichter Komödien und Tragödien dichtete; erſt in der neuern Zeit hat Shakeſpeare dem Ideal Platon's in der

glänzendſten Weiſe entſprochen. Obgleich dieſer Gedanke in den ſpätern Dialogen nicht weiter gefliſſentlich erörtert wird, ſo finden wir doch im Phädon, Philebos und im Staate, wie wir zu ſeiner Zeit ſehen werden, manche Beziehungen auf denſelben.

Daß das Gaſtmahl demſelben Gedankenkreiſe angehört, wie der Phädros, und daher, wie es die Ergänzung und Fortſetzung deſſelben iſt, ſo auch in dieſelbe Lebensperiode Platon's fallen muß, erkannte zuerſt Socher's klarer Blick und nahm davon einen Hauptgrund gegen die alte, durch Schleiermacher aufrecht erhaltene Tradition über die Abfaſſungszeit des Phädros her. Wir haben die Verwandtſchaft beider Dialoge im Zuſammenhange unſerer Erörterungen durch die Hervorhebung ihrer vielfachen Beziehungen auf einander nachzuweiſen geſucht; auch iſt dieſer ſelbſt von Schleiermacher nicht geleugnete Zuſammenhang von allen, die mit Socher den Phädros als das Werk einer reiferen Entwickelungsſtufe unſeres Philoſophen anſehen, wie namentlich von Stallbaum und K. F. Hermann, anerkannt worden. Beide Kunſtwerke zeigen dieſelbe zur reinſten Schönheit durchgebildete Harmonie des Inhalts und der Form; beide dieſelbe heitere und milde Lebensanſicht bei dem tiefſten ſittlichen Ernſt und der größten dialektiſchen Schärfe; beide bewegen ſich in der Sphäre des Eros und ſchildern ſeine mächtigen Wirkungen auf Seele und Geiſt der Menſchen; in beiden iſt die Liebe zum Schönen die Wurzel alles höheren Lebens und beide erheben ſich an der Hand der Schönheit zu den ewigen Ideen, die in ihnen mehr, als in irgend einem früheren Dialog, in ihrem objectiven, über der Erſcheinung erhabenen Weſen und ihrer göttlichen Macht dargeſtellt werden. Aber das Gaſtmahl zeigt uns ein tieferes und ausgebildeteres Bewußtſein vom Weſen der Liebe; es ergänzt den Phädros durch ſchärfere Begriffsbeſtimmung und genauere Angabe des Stufenganges, der von der Liebe zur ſinnlichen Schönheit aufwärts zur idealen Liebe des Göttlichen führt. Dort war die anregende Macht des Eros mit beſonderer Beziehung auf Beredtſamkeit und philoſophiſche Belehrung dargeſtellt; hier erſcheint er als Urheber alles Guten und Schönen, als Vermittler der Idee mit der Erſcheinung, als Verſöhner des Göttlichen mit dem Menſchlichen.

Wir möchten nicht mit K. F. Hermann ſagen, daß im Phädros die Trennung der beiden Sphären des Sinnlichen und Geiſtigen ſchroffer feſtgehalten werde, als im Gaſtmahl, da beide Seiten in beiden Geſprächen in und mit einander ſind, in beiden aber das ſinnlich Schöne nur der Anfang und Übergang zum Geiſtigen iſt; viel eher könnte man ſagen, daß im Phädros das ſinnliche Moment der Liebe mehr hervorgehoben wird und hervorgehoben werden mußte, weil dort mit ihrem erſten Erwachen auch der ſofort beginnende Kampf des Geiſtes gegen die Sinnlichkeit darzuſtellen war, während dieſer Kampf im Gaſtmahl nur noch in der Rede des Alkibiades angedeutet, ſonſt aber, wie des Sokrates eigenes Beiſpiel zeigt, als ein ſchon überwundener vorausgeſetzt wird. Um ſo lieber ſtimmen wir Hermann darin bei, daß im Phädros mehr die ſubjective, im Gaſtmahl die objective Seite der Liebe hervorgehoben ſei. Endlich haben wir hier auch für die philoſophiſche Beredtſamkeit, die dort nur als Foderung aufgeſtellt und in den beiden ſokratiſchen Reden noch nicht ganz rein hervorgetreten war, in den beiden, ſonſt ſo verſchiedenen Reden des Sokrates und Alkibiades ebenſo ausgezeichnete Muſterbeiſpiele, wie für die von der Philoſophie noch nicht ganz durchdrungene, wenn auch nach derſelben ſtrebende Redekunſt in den Vorträgen der übrigen Redner. Dagegen bilden die ſtufenweiſen Entwickelungen des Begriffs der Unſterblichkeit einen unmittelbaren Übergang zum Phädon, deſſen ſchon von Schleiermacher ganz richtig anerkanntes Verhältniß zum Gaſtmahl, als deſſen ergänzende Fortſetzung, es uns noch entſchiedener, als Suſemihl ſich darüber ausſprechen zu dürfen glaubt, als unmöglich erſcheinen läßt, daß das Gaſtmahl erſt nach dem Phädon geſchrieben ſei. Daß aber Gaſtmahl und Phädon zuſammen nicht mit Schleiermacher als das dritte Glied der im Sophiſten angekündigten, aber nicht abgeſchloſſenen Reihe dialektiſcher Geſpräche angeſehen werden können, wird bei der großen Verſchiedenheit des Standpunktes, wie des Tons und der Darſtellung, die unſere beiden Dialoge von jenen trennt, keines weitern Beweiſes bedürfen.

Das Gaſtmahl kann, wenn die in der Rede des Ariſtophanes enthaltene Anſpielung auf die Zerſtörung von Mantineia echt iſt, nur zwiſchen 385 (Olymp. 98, 4.) und 370

(Ol. 102, 3.) abgefaßt ſein. Denn in jenem Jahre wurde, wie Xenophon in der griechiſchen Geſchichte (B. 5, K. 2.) erzählt, das auf Abfall von dem ſpartaniſchen Bunde ſinnende Mantineia von den Spartanern zerſtört und dann, in vier von einander ganz abgeſonderte Theile getheilt, als offener Ort dorfartig wieder aufgebaut; 370 aber ſtellten, als der Friede des Antalkidas, der den abhängigen griechiſchen Städten ihre Autonomie wiedergab, nach dem Siege des Epaminondas bei Leuktra, nun endlich auch für die Bundesgenoſſen der Spartaner zur Wahrheit wurde, die Mantineer ihre Stadt und deren Mauern, gegen den Willen und die Warnung des Ageſilaos, in der frühern Weiſe wieder her. (Xenophon, B. 6, K. 5.) Da nun jene Vergleichung der zerſchnittenen Doppelmenſchen mit dem zerſchnittenen Mantineia nach der Wiederherſtellung dieſer Stadt keinen Sinn mehr haben würde und deshalb Schleiermacher's Annahme, daß der Dialog ſowol 385 als 370 geſchrieben ſein könne, unhaltbar erſcheint, ſo wird unbedenklich 385 als das Jahr der Abfaſſung des Dialogs anzuſehen ſein, wo der friſche Eindruck jenes Ereigniſſes am leichteſten dieſe Anſpielung hervorrufen konnte und zugleich ein nicht allzu langer, zur Erklärung des unleugbaren Fortſchritts vom Phädros zum Gaſtmahl vollkommen ausreichender Zeitraum der kräftigſten, männlichen Wirkſamkeit Platon's zwiſchen beiden Geſprächen liegen würde, inſofern wir uns nämlich aus den in der Einleitung zum Phädros entwickelten Gründen für berechtigt halten dürfen, dieſen Dialog mit Stallbaum in das Jahr 389 zu verweiſen. Nun enthält allerdings jene Stelle, in welcher er den Ariſtophanes bei einer Zuſammenkunft, die um 417 ſtattfand, eines faſt dreißig Jahre ſpäter eingetretenen Vorfalls gedenken läßt, einen der derbſten Anachronismen, der Manchem das Maß des Erlaubten zu überſteigen ſcheinen und ihn entweder, wie Hommel, zu Erklärungen, die dem einfachen Wortſinne Gewalt anthun [61]), oder auch zu völliger Ausſtoßung der bedenklichen Worte verleiten mag. Aber die Annahme einer irrthümlich in den Text gekommenen Randgloſſe, die dann doch nur von einem der älteſten, um jene Zeit, wo Mantineia noch nicht wieder aufgebaut war, lebenden Leſer herrühren könnte, iſt mißlich, da die jetzt in unſeren Texten vorkommenden Ein-

ſchiebſel und Entſtellungen der urſprünglichen Handſchrift des Verfaſſers wol ſelten in eine ſo frühe Zeit hinaufgehen und nicht leicht zu einer Zeit, wo der Verfaſſer noch lebte, in alle Handſchriften eindringen konnten; noch unwahrſcheinlicher aber iſt Hartmann's Auskunft, daß Platon ſelbſt in einer zweiten Ausgabe des, wie er meint, einer viel früheren Zeit angehörigen Dialogs jene Stelle nachgetragen habe, weil er dann den Fehler, der ihm wie unbewußt entfallen ſein mag, doch recht mit Wiſſen und Willen begangen hätte. Nach den allerdings nicht ganz ſo ſtarken Anachronismen, die wir im Protogoras und theilweiſe auch im Parmenides finden, dürfte auch dieſes, ohnehin ſich nicht vordrängende, ſondern nur flüchtig hingeworfene Wort als das Erzeugniß eines flüchtigen Augenblicks anzuſehen ſein, das aber Platon auch bei näherer Durchſicht um ſo weniger auszumerzen ſich veranlaßt ſah, da die Vergleichung höchſt treffend die Sache bezeichnete und er von einem ganz von dem Gegenſtande hingeriſſenen Leſer keine allzu kritiſche Reflexion über einen Verſtoß vorausſetzte, durch den zugleich an ein vielbeſprochenes Ereigniß der Gegenwart erinnert wurde. Daß er aber, wie Stallbaum meint, abſichtlich dieſen Umſtand hervorgehoben habe, um dadurch die Abfaſſungszeit des Dialogs anzudeuten, können wir um ſo weniger annehmen, da wir ähnliche Andeutungen in vielen Dialogen, wo ſie ſehr wünſchenswerth geweſen wären, vermiſſen.

Endlich mag noch in einigen Worten des vielbeſprochenen Verhältniſſes gedacht werden, in welchem das Gaſtmahl zu der gleichnamigen Schrift des Xenophon ſteht. Die Ähnlichkeit der Einkleidung und manche Verwandtſchaft in Form und Inhalt, verbunden mit einer durchgreifenden Verſchiedenheit der Auffaſſung und Behandlung und vielen unverkennbaren Beziehungen beider Werke auf einander, laſſen die ganz allein von Henrichſen[62]) geäußerte Vermuthung nicht aufkommen, daß jeder der beiden bedeutenden Männer ſein Gaſtmahl geſchrieben habe, ohne das des andern zu kennen. Andererſeits wird das alte, von dem Anekdotenjäger Athenäos[63]) nicht erfundene, ſondern überlieferte und mit einer Menge unhaltbarer Gründe unterſtützte, ſelbſt noch in neuerer Zeit von Gail[64]) vertheidigte Märchen, von einer, in den beiderſeitigen Schriften

häufig heraustretenden perſönlichen Feindſchaft beider Männer, wobei Athenäos den von ihm überhaupt vielfach bekrittelten und verleumdeten Platon ſein Gaſtmahl als eine gehäſſige Streitſchrift gegen Xenophon, Gail dieſen das ſeinige in gleicher Abſicht gegen Platon ſchleudern ließ, ſetzt, nach Böckh's[65]) gründlicher Ehrenrettung beider Männer, kaum noch Glauben finden, ſo wenig auch der tiefe Gegenſatz ihrer Geiſtesrichtung, der ſich auch in dem Verhältniß dieſer beiden Schriften ausſpricht, zu verkennen iſt. Wer nun beide mit einander vergleicht, wird wol in der Regel auf den erſten Anblick Böckh beizuſtimmen geneigt ſein, daß Xenophon mit ſeiner Schrift dem Platon vorangegangen ſei; denn abgeſehen davon, daß ſie in dem Cyklus ſeiner apologetiſchen Schriften, worin er den Charakter des Sokrates nach allen Seiten hin gegen Anklagen und Verdächtigungen vertheidigt, ein weſentliches Glied bildet, woraus zu folgern wäre, daß ſie nicht eben allzu lange nach ſeiner Rückkehr aus Aſien, wo die Hinrichtung ſeines großen Lehrers noch in friſchem Andenken war, verfaßt ſein müßte, ſo nimmt man, wo zwei Kunſtwerke, auch wenn ſie von verſchiedenen Künſtlern herrühren, einen verwandten Gegenſtand in einer Weiſe behandeln, daß eine Beziehung des einen auf das andere unverkennbar iſt, immer am liebſten an, daß dem Unvollkommneren das Vollkommnere gefolgt ſei; etwa wie nicht leicht jemand, auch wer von dem Zeitverhältniß beider Gedichte nichts wüßte, Hermann und Dorothee vor Voß's Louiſe ſetzen wird. Aber bei näherer Betrachtung erſcheint uns doch K. F. Hermann's Anſicht[66]), daß Xenophon bei ſeinem Gaſtmahl ſchon das platoniſche vor ſich gehabt habe, als die begründetere. Denn obgleich bei Platon die Ausſchließung der Flötenſpielerin, während Xenophon in ſeiner treu das wirkliche Leben nachbildenden Darſtellung jene, nebſt allem übrigen in der Sitte begründeten Beiwerke atheniſcher Gelage, nicht verſchmäht, ferner die ausdrückliche Hervorhebung des ſtarken, aber ſeinen Geiſt nicht überwältigenden Trinkens des Sokrates aus großen Schalen, wogegen er bei Xenophon mäßig und langſam aus kleinen Bechern trinkt, abſichtlich genug erſcheinen mag, endlich auch die Reden des Phädros und Pauſanias offenbare, zum Theil berichtigende Anſpielungen auf die Rede des Sokrates

über die Liebe bei Xenophon enthalten [67]) und im Wesentlichen den verhältnißmäßig untergeordneten Standpunkt dieser Rede parodirend darzustellen scheinen, — worin dann freilich eine Herabsetzung des Xenophon liegen würde — so erscheint doch dies Alles in einem ganz andern Lichte, wenn man, statt bei solchen Einzelheiten stehen zu bleiben, auf die wesentliche Verschiedenheit des Grundgedankens und der Ausführung beider Werke zurückgeht. Denn Xenophon will, wie er selbst im Anfange seiner Schrift sagt, das Auftreten guter und edler Männer, also namentlich des Sokrates, im heitern Spiel der Geselligkeit, im Gegensatze zu dem sonstigen Ernste ihres Lebens, schildern; er will einen ergänzenden Nachtrag zu seinen Denkwürdigkeiten über Sokrates geben, worin die heitere und gesellige Seite des großen Weisen, der gern fröhlich unter Fröhlichen war, in den Vordergrund trat, oder, wie Wieland sagt [68]), ein Musterbild einer angenehmen, geistreichen, edler und frei gesitteter Männer würdigen Unterhaltung aufstellen. Wie viel höher war dagegen Platon's Aufgabe, der die höchsten Wahrheiten seiner Philosophie in den Rahmen eines vollendeten, von den größten Gedanken erfüllten, den Sokrates bei aller Treue der Schilderung, die Alkibiades von ihm macht, doch im Übrigen erheblich idealisirenden Kunstwerkes einfassen wollte. Die xenophontische Schrift verhält sich zu der platonischen wie ein Rubens zu einem Raphael. Wenn nun dieses Verhältniß beider Werke beiden Möglichkeiten hinsichtlich der Abfassungszeit gleichmäßig Raum gibt — denn der Darsteller der wirklichen Natur kann eben so wohl die Auffassung des Idealisten zu berichtigen meinen, als dieser den Kunststyl des Realisten veredeln zu müssen glaubt — so hat doch die Tendenz des Xenophon offenbar eine polemische Beziehung auf Platon's Gastmahl. Diese Tendenz ist keine andere, als die Bekämpfung der Knabenliebe; sie tritt unverkennbar am Schluß heraus, wo die Pantomime vom Dionýsos und der Ariadne in den Zuschauern die Geschlechtsliebe wieder hervorruft und die noch Unvermählten bestimmt, sofort zur Ehe zu schreiten; sie geht aus der Schilderung des ebenso schönen als bescheidenen und sittsamen Autolykos hervor, eines Jünglings, dessen Schönheit zwar Alle zur Bewunderung hinreißt, aber in Niemandem ein unedles Verlan-

gen, um ſeine Gunſt zu werben, erweckt und der auch durch die treue Liebe, mit der er an ſeinem Vater Lykon mehr, als an irgend einem Menſchen hängt, von vorn herein den Gedanken an ein anderes, weniger reines Verhältniß ausſchließt; ſie zeigt ſich endlich am unverkennbarſten eben in jener Rede des Sokrates, in welcher er, weit entfernt, wie ſelbſt noch K. F. Hermann annimmt, den Standpunkt der Rede des Pauſanias feſtzuhalten, ganz entſchieden darauf ausgeht, die Knabenliebe als einen unſittlichen Auswuchs der Gegenwart zu verdammen und ihr die reine, edle, in gemeinſchaftlichem, ſittlichem Wirken ſich bewährende Freundſchaft der alten Zeit entgegenzuſtellen. Allerdings iſt dieſe Polemik nicht gegen Platon ſelbſt, ſondern nur gegen Pauſanias gerichtet, deſſen Anſichten von den platoniſchen himmelweit verſchieden waren; aber Xenophon mochte dennoch im platoniſchen Gaſtmahl, ſelbſt die Rede des Sokrates nicht ausgenommen, der Knabenliebe, wenn auch nur als der Grundlage eines ſittlicheren Verhältniſſes, immer noch ein zu weites Feld eingeräumt ſehen. Daß er dabei einmal Phädros mit Pauſanias verwechſelt oder vielmehr zwei verſchiedene Ausſprüche beider Redner mit einander vermengt, mögen wir dem wackern Manne als einen Gedächtnißfehler verzeihen. Aus dieſem Geſichtspunkte angeſehen erſcheinen dann auch die andern Abweichungen durch das Beſtreben Xenophon's, ein wahreres Bild vom Sokrates und von dem Leben jener Zeit aufzuſtellen, zur Genüge erklärt; denn derſelbe wollte kein philoſophiſches, ſondern blos ein heiter geſelliges Gaſtmahl in der gewohnten Weiſe darſtellen und hielt es namentlich auch für unpaſſend, den Sokrates alle andern Gäſte übertrinken zu laſſen, nur um ihnen die geſunde Tüchtigkeit ſeiner Natur zu zeigen.[64])

Das Gaſtmahl oder die Lobredner des Eros.

Apollodóros. Glaukon. Ein Freund des Apollodoros. In der Erzählung des Apollodoros auftretende Perſonen: Ariſtodémos, Sokrates, Agathon, Phädros, Pauſanias, Eryximachos, Ariſtophanes, mehre Ungenannte; ſpäter Alkibiades mit einer Flötenſpielerin und ſeiner Dienerſchaft, ſowie noch ſpäter mehre Nachtſchwärmer.

1 Apollodoros. Nicht unvorbereitet glaub' ich auf Das zu
172 ſein, wonach ihr fragt. Denn neulich traf es ſich, daß ich von meiner Wohnung in Phaléron [1]) nach der Stadt hinaufging; da erblickte mich einer meiner Bekannten im Rücken und rief mir von weitem mit ſcherzender Begrüßung zu: He da, Freund Glatzenheimer [2]), Apollodoros, willſt du nicht warten? — Und ich blieb ſtehen und erwartete ihn. Gewiß, lieber Apollodoros, ſagte er, auch neulich ſchon ſucht' ich dich auf, in der Abſicht, mich genauer zu erkundigen, wie die Reden von der Liebe lauteten bei der Zuſammenkunft des Agathon, Sokrates, Alkibiades und der Übrigen, die damals dem gemeinſchaftlichen Mahle beiwohnten; denn ein Anderer erzählte mir davon, der es vom Phönix, dem Sohne des Philippos, gehört hatte und ſagte: Auch dir ſei es bekannt. Aber er konnte mir nichts Beſtimmtes ſagen, ſo erzähle du es mir; denn dir kömmt es vor Allen zu [3]), deines Freundes Reden zu berichten. Zuvörderſt aber, fuhr er fort, ſage mir, warſt du ſelbſt bei dieſer Zuſammenkunft zugegen, oder nicht?

Dein Berichterſtatter, erwiderte ich, ſcheint dir durchaus nichts Beſtimmtes zu berichten, wenn du meinſt, die Zuſammenkunft,

nach der du fragst, habe vor Kurzem stattgefunden, sodaß auch ich dabei zugegen gewesen sei.

Glaukon. So denk' ich allerdings.

Wie denn, lieber Glaukon? Weißt du denn nicht, daß Agathon seit vielen Jahren sich nicht hier aufgehalten hat? Aber seitdem ich mit Sokrates umgehe und es mir angelegen sein ließ, täglich zu erfahren, was Sokrates spricht oder thut, sind noch nicht drei Jahre verstrichen. Vorher aber war mein Zu- 173
stand beklagenswerther, als der irgend Eines, indem ich aufs Gerathewohl mich umhertrieb und so etwas zu erreichen vermeinte, ebenso wie du jetzt, indem du jedes andere Thun dem Streben nach Weisheit vorziehen zu müssen glaubst.

Spotte nicht, erwiderte Jener, sondern sage mir, wann fand denn diese Zusammenkunft statt?

Als Agathon, erwiderte ich, während wir noch Knaben waren, mit seinem ersten Trauerspiele [4]) den Sieg davon trug, Tags darauf, nachdem er und die Genossen des Chores das Siegesopferfest begingen.

Natürlich demnach, sagte er, vor gar langer Zeit. Wer erzählte es aber dir? Etwa Sokrates selbst?

Nein, wahrlich nicht, antwortete ich, vielmehr derselbe, der es dem Phönix berichtete, ein gewisser Aristodemos, ein Kydathenäer [5]), ein kleiner, stets unbeschuhter Mensch; unter den damaligen Anhängern des Sokrates einer der eifrigsten hatte er, denk' ich, der Zusammenkunft beigewohnt. Doch legt' ich allerdings auch dem Sokrates bereits einige Fragen über Das vor, was ich von Jenem vernahm, und dieser bestätigte mir den Bericht desselben.

Warum säumst du also noch mit deiner Erzählung? Wenn man dieses Weges nach der Stadt wandelt, kann man sehr gut erzählen und zuhören.

So bildete Das im Gehen den Gegenstand unsers Gesprächs, sodaß ich, wie gesagt, nicht unvorbereitet bin. Verlangt ihr also meinen Bericht, so kömmt es mir ihn euch zu geben zu. Denn ohnehin macht es mir, wenn ich entweder selbst über die Philosophie spreche, oder von Andern sprechen höre, von dem Nutzen, den es mir zu haben scheint, abgesehen, unendliches Vergnügen; vernehm' ich aber Reden anderes Inhalts, vorzüglich

wie ihr Reichen und Geldmänner sie führt, dann schafft es mir selbst Verdruß und ich fühle mit euch, als meinen Freunden Mitleid, daß ihr, ohne etwas zu fördern, etwas zu erreichen wähnt. Und vielleicht haltet ihr hier wiederum auch mich für einen Unglücklichen, und eure Meinung ist, glaub' ich, die richtige, von euch aber glaub' ich es nicht, sondern weiß es gewiß.

2 Ein Freund. Du bleibst doch stets der Alte, lieber Apollodoros, stets schmähst du auf dich selbst und Andere, und scheinst mir geradezu Alle hier, mit Ausnahme des Sokrates, für beklagenswerth zu halten und dich selbst zu allererst. Und ich weiß recht gut [6]), von wannen du den Zunamen des Schwärmers erhieltest; denn in deinen Reden zeigst du dich stets als einen solchen, du grollest dir selbst und den Andern, mit Ausnahme des Sokrates.

Apollodoros. Da, liebster Freund, liegt es denn freilich zu Tage, daß ich bei solcher Ansicht über mich selbst und euch schwärme und von Sinnen bin.

Der Freund. Darüber jetzt zu streiten, lieber Apollodoros, lohnt der Mühe nicht. Thue vielmehr Das, worum wir dich bitten, und bericht' uns, wie die Reden lauteten.

Apollodoros. Jene Reden waren also etwa folgende.
174 Doch will lieber auch ich versuchen, es von Anbeginn an, wie Jener es berichtete, euch zu erzählen.

Er sagte nämlich, Sokrates sei ihm, aus dem Bade kommend und mit untergebundenen Sohlen, was derselbe selten zu thun pflege, begegnet, und auf seine Frage, wohin er denn so schön geschmückt zu gehen gedenke, hab' er ihm erwidert: Zur Mahlzeit nach dem Hause Agathon's [7]). Denn gestern beim Siegesschmaus [8]) entschlüpft' ich ihm, weil ich das Getümmel fürchtete, und versprach ihm, heute mich einzufinden. So putzt' ich mich aber heraus, um schön vor dem Schönen zu erscheinen. Aber du, lieber Aristodemos, fuhr er fort, was meinst du zu dem Entschlusse, als ungeladener Gast mich zu begleiten?

Ich stehe, erwiderte ich — hab' er weiter erzählt — zu deinem Befehle.

Nun, sagte er, so folge mir, damit wir zugleich durch Umkehrung das Sprichwort zu nichte machen: indem nämlich auch

Wackere [9]) bei den Mahlen Wackerer ungeladen erſcheinen. Denn Homeros ſcheint dieſes Sprichwort nicht blos zu nichte zu machen, ſondern ſogar zu höhnen. Während er nämlich den Agamemnon als einen vorzüglich wackern Kriegshelden, den Menelaos als einen weichlichen Streiter darſtellt, läßt er, als Agamemnon ein Opfermahl und Gaſtgebot gibt, den Menelaos ungeladen zur Mahlzeit kommen, den Geringern zu der des Beſſern.

Als er (Ariſtodemos) Das gehört, habe er erwidert: Doch dürft' es vielleicht ſcheinen, als ob auch ich, nicht wie du, lieber Sokrates, ſagſt, ſondern ganz nach dem Homeros, der geringe Mann ungeladen zum Gaſtgebote eines weiſen Dichters komme. Wirſt du alſo, indem du mich mitnimmſt, etwas zu meiner Entſchuldigung haben? Denn ich werde nicht eingeſtehen, daß ich ungeladen, ſondern von dir geladen erſcheine.

„Wenn", ſagte er, „Zween wandeln zugleich, da berathet der Ein' und der Andre" [10]), was wir ſagen wollen. Doch laß uns nur gehen.

Unter dergleichen Geſprächen ſeien ſie, fuhr er fort, weiter gegangen. Sokrates nun ſei, indem er wol ſeinen eigenen Gedanken ſich überlaſſen habe, unterwegs zurückgeblieben und habe ihn, als er auf ihn wartete, aufgefodert, fürbaß zu gehen. Als er nun zu Agathon's Hauſe gelangt, habe er die Thür offen gefunden; und da ſei ihm, erzählte er weiter, etwas Lächerliches begegnet. Ihm nämlich ſei ſogleich einer von den Sklaven des Hauſes entgegengekommen und habe ihn dahin geführt, wo die Andern ſich gelagert hatten, und er habe ſie bereits im Begriff geſehen, das Mahl zu beginnen. So wie ihn nun Agathon erblickt, habe er ſogleich geſagt: Ha, Freund Ariſtodemos, du kömmſt eben recht, um an unſerm Mahle Theil zu nehmen. Führte etwas Anderes dich hierher, ſo laß für jetzt es ruhen. Konnt' ich dich doch geſtern, als ich dich, um dich einzuladen, aufſuchte, nicht finden. Doch wie? Bringſt du uns den Sokrates nicht mit? Und ich, fuhr er fort, kehre mich um und ſehe nirgends den Sokrates hinter mir. Ich ſagte daher: Ich ſei wirklich mit Sokrates, von dieſem hierher zum Mahle geladen, gekommen.

Das haſt du recht gemacht, ſagte Agathon. Aber wo iſt er denn?

Eben trat er hinter mir herein [11]). Ich verwundere mich ſelbſt, wo er ſein mag.

Wirſt du nicht, habe, fuhr er fort, Agathon geſagt, nachſehen, Burſche, und den Sokrates hereinführen? Du aber, lieber Ariſtodemos, lagere dich neben dem Eryximachos. [12])

Und ihm, erzählte er, habe, damit er ſich lagere, ein Sclave die Füße gewaſchen; ein anderer aber ſei mit der Nachricht zurückgekehrt, unſer Sokrates ſei zurückgegangen und ſtehe in einem Hofthore in der Nachbarſchaft, und er will auf meine Auffoderung nicht eintreten. Ein ſeltſamer Bericht, ſagte Agathon; wirſt du nicht ihn einladen und dich nicht abweiſen laſſen?

Keinesweges, habe er ſelbſt, erzählte er, geſagt; ſondern laß ihn. Denn das iſt ſo ſeine Art; bisweilen tritt er, wo er eben iſt, bei Seite und bleibt ſtehen. Er wird, denk' ich, ſogleich kommen; ſtört ihn alſo nicht, ſondern laßt ihn.

So müſſen wir es wol, wenn du meinſt, machen, habe Agathon geſagt. Ihr, Burſche, aber bewirthet die Übrigen und traget auf, was ihr irgend wollt, wenn Niemand euch beaufſichtigt, was ich niemals gethan habe. Stellt euch vor, auch ich ſei von euch zum Mahle geladen, gleich dieſen Andern, und bedient uns ſo, daß ihr unſer Lob verdient.

Drauf hätten ſie, fuhr er fort, geſpeiſt; Sokrates aber ſei nicht eingetreten. Oft habe daher Agathon nach Sokrates auszuſchicken befohlen, er aber habe es nicht zugegeben. So ſei derſelbe von ſelbſt gekommen, ohne allzulange, wie er ſonſt wol pflegte, zu zögern, ſondern als ſie ungefähr halb abgeſpeiſt hatten.

Agathon alſo — zufällig lagerte er allein, an der unterſten Stelle — habe geſagt: Hierher, Freund Sokrates, lagere dich neben mich, damit ich, mit dir zunächſt in Berührung, auch von dem weiſen Gedanken etwas genieße, der im Hofthore ſich dir darbot. Denn offenbar fandeſt du ihn auf und hältſt ihn feſt, vorher wärſt du ſonſt wol nicht von der Stelle gewichen. Und Sokrates habe ſich niedergelaſſen und geſagt: Das wäre

wol schön, lieber Agathon, wenn es mit der Weisheit so bestellt wäre, daß sie von dem davon Erfüllteren unter uns in den Leereren überströmte, wenn wir in gegenseitige Berührung kämen, wie in Kelchen das Wasser vermittels der Wolle [13]) aus dem vollern in den leerern herüberquillt. Ist's auch mit der Weisheit so bestellt, so ist mir das Lager neben dir viel werth, denn ich hoffe durch dich zu manchem schönen Wissen zu gelangen. Denn das meinige möchte wol geringfügig und manchem Zweifel, wie ein Traumgesicht, unterworfen sein; das deinige aber ist glanzvoll und in vollem Wachsthum, da es an dir, dem jungen Manne, so hervorglänzte und neulich vor den dreißigtausend Zeugen [14a]) unter den Hellenen sich offenbarte.

Du bist ein loser Spötter, Sokrates, sagte Agathon; doch diesen Streit über unser Wissen wollen wir später zur Entscheidung bringen, indem wir den Dionysos zum Schiedsrichter nehmen [14b]), jetzt aber laß zuvörderst dir angelegen sein zuzulangen.

Nachdem sich darauf, erzählte er weiter, Sokrates gelagert 4
und, so wie die Übrigen, gespeist, haben sie Trankopfer darge- 176
bracht, dem Gotte zu Ehren Lieder angestimmt, und was sonst herkömmlich ist, vollbracht; dann aber zum Trinken sich angeschickt. Da habe denn Pausanias Folgendes auf die Bahn gebracht. Nun, ihr lieben Freunde, habe er gesagt, in welcher Weise zechen wir wol am behaglichsten? Ich wenigstens gestehe euch, daß ich mich in Wahrheit vom gestrigen Zechgelage sehr schlecht befinde und einiger Erholung bedarf, und ich denke auch von euch die Mehrzahl, denn ihr waret gestern auch dabei. Erwägt also, wie wir wol am behaglichsten zechen.

Das, lieber Pausanias, habe Aristophanes gesagt, ist ein guter Einfall von dir, uns auf alle Weise das Zechen behaglich zu machen; denn auch ich gehöre zu Denen, die sich gestern bespült hatten.

Als nun Eryximachos, des Akumenos Sohn, sie so reden hörte, habe er gesagt: Das ist, traun, wohl gesprochen von euch. Nur Einen von euch muß ich noch abhören. Wie steht's um Agathon? Fühlt er sich zum Trinken kräftig?

Keinesweges, habe dieser gesagt, auch ich bin eben nicht bei Kräften.

Das wäre natürlich, fuhr er fort, für mich und den Aristodemos und den Phädros und dieſe da etwas Gefundenes, wenn ihr gewaltigen Zecher jetzt erſchöpft ſeid, denn wir vermögen nie viel. Den Sokrates aber nehme ich aus; denn der iſt für beide Sättel gerecht, ſodaß es ihm recht ſein wird, ob wir es ſo oder ſo machen. Da es mir nun vorkömmt, als fühle keiner der Anweſenden zu ſtarkem Zechen ſich geneigt, ſo dürfte vielleicht eine der Wahrheit gemäße Äußerung über das Sichberauſchen minder misliebig ſein. Denn ſoviel ſcheint mir aus der Heilkunde klar geworden zu ſein, daß der Rauſch für die Menſchen etwas Nachtheiliges iſt, und ich möchte weder ſelbſt, wenn es in meiner Willkür ſteht, im Trinken das rechte Maß überſchreiten, noch einem Andern es rathen, vornehmlich wenn er noch vom Tage zuvor her die Nachwehen ſpürt.

Gewiß, habe Phädros der Myrrhinuſier das Wort genommen, ich meines Theiles bin dir Gehör zu geben gewohnt, insbeſondere in Dem, was du über die Heilkunde ſagſt; jetzt ſind aber auch die Übrigen dazu geneigt.

Da ſeien dann Alle, als ſie Das gehört, übereingekommen, bei der heutigen Zuſammenkunft es nicht bis zum Rauſche zu treiben, ſondern ſo nach Luſt und Belieben zu trinken.

Da Das alſo beſchloſſen iſt, habe Eryximachos geſagt, daß Jeder trinke ſoviel ihm beliebt und kein Zwang ſtattfinde, ſo bringe ich ferner in Vorſchlag, die eben eingetretene Flötenſpielerin zu verabſchieden, damit ſie ſich ſelbſt etwas vorflöte, oder, wenn ſie will, den Frauen drinnen, uns aber einander heute durch Reden zu unterhalten; auch durch welcherlei Reden, 177 will ich euch, ſeid ihr es zufrieden, vorſchlagen. Das ſeien, habe Ariſtodemos erzählt, Alle zufrieden geweſen und haben ihn aufgefodert, etwas vorzuſchlagen. Eryximachos habe alſo geſagt: Ich hebe meine Rede an, wie Melanippe beim Euripides, denn „nicht von mir ſelber", ſondern von unſerm Phädros da „kömmt das Wort" [15]), was ich jetzt reden will. Öfters ſagt nämlich Phädros ärgerlich zu mir: Iſt's nicht arg, ſpricht er, lieber Eryximachos, daß auf dieſen und jenen andern unter den Göttern Lieder und Lobgeſänge von den Dichtern verfaßt wurden, auf den Eros aber, einen ſo herrlichen und gewaltigen Gott, auch kein einziger unter der Dichter großer Zahl je ein

Loblied verfertigte? Willst du ferner erwägen, daß jene Ehrenmänner, die Sophisten, in ungebundener Rede Lobreden auf den Herakles und Andere schreiben, wie zum Beispiel der treffliche Prodikos — das ist jedoch weniger zu verwundern, mir fiel aber bereits die Schrift eines hochweisen Mannes in die Hände, welche das Lob des Salzes, dessen Nutzen ein so staunenswerther sei, enthält, und so findet man wol auch viel Anderes der Art gepriesen [16]) — auf so etwas also wendete man großen Eifer; aber bis auf diesen heutigen Tag unternahm es keiner der Menschen je, in würdiger Weise den Eros zu verherrlichen! Nein; in solcher Weise ward ein so gewaltiger Gott hintenangesetzt! Darin scheint mir fürwahr Phädros recht zu haben. Ich wünsche daher theils ihm eine Beisteuer zu liefern und gefällig zu sein, theils finde ich es für uns, die wir hier zugegen sind, gegenwärtig angemessen, diesen Gott zu erheben. Stimmt also auch ihr mir bei, so bot' uns Das wol ausreichenden Stoff, mit Reden uns zu unterhalten. Meine Meinung ist nämlich, Jeder von uns müsse, rechts herum, eine Lobrede, so schön er kann, auf den Eros halten und Phädros den Anfang machen, da er zuoberst gelagert und zugleich des Vorschlags Vater ist. [17])

Niemand, lieber Eryximachos, habe Sokrates gesagt, wird gegen deinen Vorschlag stimmen; denn weder möchte ich Dem widersprechen, da ich nichts weiter zu verstehen mir anmaße, als auf die Liebe Bezügliches, noch auch wol Agathon und Pausanias, oder gar Aristophanes, der mit nichts Anderm als Dionýsos und Aphrodite [18]) sich beschäftigt, noch sonst ein Anderer von den Männern, die ich hier vor mir sehe. Indessen ist es um uns, die zuunterst Liegenden, nicht gleich gut bestellt; haben aber unsere Vorgänger genügend und schön gesprochen, dann wird Das uns genügen. Doch Glück auf, Phädros, beginne und preise das Lob des Eros.

Dem stimmten demnach die übrigen Alle bei und begehrten 178
Dasselbe wie Sokrates. Jegliches nun, was jeder Einzelne sagte, erinnerte sich weder Aristodemos recht, noch desgleichen auch ich Dessen, was er mir berichtete. Was er jedoch vornehmlich mir erzählte und was von merkwürdigen Sprechern mir herzurühren schien, dieser Einzelnen Vorträge will ich euch mittheilen.

6 Wie gesagt, habe also, fuhr er fort, Phädros damit ungefähr seine Rede begonnen: Eros sei ein großer Gott und bewundert unter Menschen und Göttern, so in vielen andern Beziehungen, vor Allem aber wegen seiner Herkunft. Denn, fuhr er fort, daß der Gott zu den ältesten gehört, bringt ihm Ehre. Zum Beweise dient: Eltern des Eros gibt es nicht, noch werden solche von irgend Jemandem, Laien oder Dichter, genannt, sondern Hesiodos sagt [19]): Zuerst sei das Chaos gewesen,

Aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd', ein dauernder Sitz den gesammten
Ewigen — — —
Eros zugleich.

Diese beiden, Erde und Eros, seien, sagte er, zuerst nach dem Chaos entstanden. Und Parmenides spricht von seinem Ursprunge:

Unter den übrigen Göttern ersann zuerst sie den Eros. [20a])

Dem Hesiodos stimmt auch Akusilaos [20b]) bei. So wird von vielen Seiten her einstimmig behauptet, daß Eros zu den ältesten Göttern gehöre. Als der Älteste ist er der größten Güter Urheber. Ich wenigstens weiß kein größeres Gut anzugeben, als für den angehenden Jüngling einen redlichen Liebhaber, und für diesen einen Liebling. Denn was Diejenigen, die ein rühmliches Leben zu führen entschlossen sind, ihr ganzes Leben hindurch leiten muß, Das vermögen in ihnen weder Verwandte so schön zu wecken, noch Ehrenstellen und Reichthum oder sonst etwas, als die Liebe. Was mein' ich aber damit? Die Scheu vor Schimpflichem, das wetteifernde Streben nach Rühmlichem; denn ohne beides kann weder ein Staat noch ein Einzelner große und rühmliche Thaten vollbringen. Ich behaupte demnach, daß ein Mann, der Liebe fühlt, wenn es kund werden sollte, daß er etwas Schimpfliches thue, oder, indem er aus Feigheit sich nicht vertheidigt, dulde, es nicht so schmerzlich empfinde, von seinem Vater oder einem Genossen oder sonst Jemandem bemerkt zu werden, als von seinem Lieblinge. Eben Dasselbe sehen wir auch an dem Geliebten, daß er vornehmlich seine Liebhaber scheut, sollte er bei einem schimpflichen Thun bemerkt werden. Sollte es also zu ermöglichen sein, daß aus Liebhabern und Lieblingen ein Staat oder Heer sich bilde, dann

könnten sie in keiner Weise den eigenen (Staat) besser einrichten, als indem sie jedes Schimpflichen sich enthielten und rühmlich untereinander wetteiferten; und wenn so Verbundene nebeneinander kämpften, würden sie obsiegen, wenige, möcht' ich sagen, 179
über alle Menschen.[21]) Denn ein der Liebe huldigender Streiter würde es eher ertragen, von allen Andern, als von seinem Liebling bemerkt zu werden, wie er seinen Posten verlasse oder seine Schutzwaffen von sich werfe; er würde wol Dem einen vielfachen Tod vorziehen. Vollends aber seinen Liebling im Stiche zu lassen, oder in der Gefahr ihm nicht beizustehen — so feig ist Keiner, den nicht Eros selbst zur Tapferkeit begeistern und dem von Natur Tapfersten gleich machen sollte. Und was Homeros sagt: der Gott habe einige der Helden mit Muth beseelt[22]), das gewährt seiner Natur nach Eros den Liebenden.

Für einander sogar sterben wollen nur Liebende; nicht blos 7
Männer, sondern selbst Frauen. Dafür, für diese Behauptung, gibt auch des Pelias Tochter Alkestis ein ausreichendes Beispiel vor den Hellenen; die allein bereit war, für ihren Gatten zu sterben, während er Vater und Mutter hatte, die sie vermöge ihrer Liebe an Zärtlichkeit so überbot, daß sie dieselbe als dem Sohne fremd und nur dem Namen nach ihm Angehörige erscheinen ließ. Und als sie diese That vollbracht, schien sie nicht blos Menschen, sondern auch Göttern so Rühmliches vollbracht zu haben, daß die Götter, obgleich gar Mancher manches Rühmliche vollbrachte, nur sehr Wenigen die ehrenvolle Auszeichnung, der Seele die Rückkehr aus dem Hades zu gestatten, gewährten; der ihrigen aber gestatteten sie dieselbe, in Anerkennung ihrer That.[23]) So halten auch die Götter vor Allem den Eifer und wackern Muth der Liebe in Ehren. Den Sohn des Oagros dagegen, den Orpheus, ließen sie erfolglos aus dem Hades zurückkehren, indem sie ihm blos seines Weibes, nach der er herabgekommen war, Schattenbild zeigten, sie selber aber ihm nicht gewährten, weil es schien, als zeige er sich, wie ein Lautenschläger, weichlich und habe nicht den Muth, wie Alkestis, für den Gegenstand seiner Liebe zu sterben, sondern denke schlau darauf, lebend in den Hades hinabzukommen. So ließen sie ihn dafür büßen und bewirkten es, daß Frauen ihm den Tod

gaben, und ehrten ihn nicht, wie den Sohn der Thetis, den Achilleus, den sie nach den Inseln der Seligen entsandten, weil er, nachdem er von seiner Mutter erfahren hatte, er werde, nachdem er den Hektor tödtete, sterben, tödte er diesen aber nicht, nach Hause zurückkehren und noch ein hohes Alter erreichen [20]), den Muth
180 hatte, sich zu entschließen, indem er seines Liebhabers, des Patroklos, sich annahm und ihn rächte, nicht blos für ihn, sondern sogar, da dieser schon todt war, nach ihm zu sterben. Daher hielten die Götter, in lebhafter Anerkennung, ihn ganz besonders in Ehren, weil ihm sein Liebhaber so werth war. Äschylos aber faselt, wenn er sagt: Achilleus liebe den Patroklos, da er schöner war, nicht blos als Patroklos, sondern als die übrigen Helden ohne Ausnahme, und noch unbärtig, ferner auch weit jünger, wie Homeros sagt. Denn in der That ehren die Götter diese durch die Liebe erzeugte Mannhaftigkeit vor Allem; doch findet es bei ihnen mehr Anerkennung und Werthschätzung und Vergeltung, wenn der Geliebte dem Liebhaber Zärtlichkeit beweist, als wenn es der Liebhaber gegen den Liebling thut. Denn der Liebhaber ist etwas Gottähnlicheres als der Liebling; ist er doch ein Gottbegeisterter. Darum ehrten sie auch den Achilleus höher als die Alkestis, indem sie nach den Inseln der Seligen ihn entsandten. Demnach erkläre fürwahr auch ich den Eros für den ältesten und ehrenwerthesten der Götter und vor allem vermögend den Menschen im Leben und im Tode zur Erlangung der Tugend und Glückseligkeit zu verhelfen.

So ungefähr, erzählte er, habe Phädros gesprochen, nach dem Phädros aber einige Andere, deren Reden er nicht recht im Gedächtniß habe; mit Übergehung dieser gab er die Rede des Pausanias. Dieser nun habe gesagt:

8 Nicht richtig, lieber Phädros, wurde, scheint es mir, die Aufgabe unserer Reden uns gestellt, indem so schlechthin die Auffoderung erging, den Eros zu preisen. Denn wenn es nur Einen Eros gäbe, dann wäre es richtig; nun aber — gibt es doch nicht Einen nur. Wenn es aber nicht nur Einen gibt, so ist es richtiger voraus zu bestimmen, welcher zu loben sei. Daher will ich Das zu verbessern suchen und zuerst angeben, welchen Eros man zu erheben hat, dann aber auf eine des Gottes würdige Weise ihn erheben. Wir wissen näm-

lich Alle, daß Aphrodite nicht ohne Eros ist. Wäre nun nur Eine, so wär' auch nur Ein Eros, da ihrer aber zwei sind, so müssen nothwendig auch zwei Eróten sein. Wie sollten aber nicht der Göttinnen zwei sein? Die ältere und mutterlose, nämlich die Tochter des Uranos, der wir den Beinamen der Himmlischen (οὐρανία) geben; und die jüngere, des Zeus und der Dióne Tochter, die wir die gemeine nennen. Nothwendig muß nun auch der Gehülfe der einen mit Recht der gemeine heißen, der andere aber der himmlische. Freilich sind alle Götter zu preisen. Welches Loos aber jedem der beiden fiel, das müssen wir auszusprechen versuchen.

Mit jedem Thun verhält es sich nämlich so: an sich selbst verdient es, in seiner Ausführung an sich, weder Lob noch Tadel; 181
wie Das z. B. was wir jetzt thun, zu zechen oder zu singen, oder uns zu unterreden; an sich ist von diesen keines lobenswerth, sondern durch die Ausführung, wie man es ausführt, wird es dazu: Schön und auf die rechte Weise ausgeführt wird es schön, auf die unrechte Weise häßlich. So verhält es sich nun fürwahr auch mit dem Lieben, und nicht jeder Eros ist schön oder preisenswerth, sondern nur derjenige, der zu einer schönen Liebe uns antreibt.

Der Sohn der gemeinen Aphrodite ist also in der That 9
gemein, und schafft wie es sich eben trifft, und er ist es, in dessen Sinne die gemeinen Menschen lieben. Dergleichen Menschen lieben aber erstens ebensowol Frauen als Knaben, bei denen ferner die sie irgend lieben, mehr den Körper als den Geist, und endlich auf die möglichst unverständige, nur ihre Befriedigung bezweckende Weise, unbekümmert, ob es eine edle sei, oder nicht. Daher begegnet es ihnen, zu bewirken, was der Zufall will, ebensowol Gutes, als das Gegentheil. Stammt er doch auch von der Göttin, die weit jünger ist, als die andere, und vermittelst ihrer Erzeugung am Weiblichen und Männlichen Theil hat.[25]) Der andere aber stammt von der himmlischen, die zuerst nicht an dem Weiblichen, sondern nur am Männlichen Theil hat — er ist der Eros der Knaben — von der ältern ferner, und einer Ausschweifung unfähigen. Die von diesem Eros Durchdrungenen wenden sich daher natürlich dem männlichen Geschlechte zu, indem sie das von Natur Kräf-

tigere und Sinnbegabtere lieben. Und Jemand vermöchte wol in der Knabenliebe selbst die rein von diesem Eros Begriffenen zu erkennen; denn nicht unreife Knaben lieben sie, sondern wenn diese bereits zu Verstande zu kommen anfangen; das grenzt aber an die Zeit des Bartwuchses. Diejenigen nämlich, die von diesem Zeitpunkt an zu lieben beginnen, sind, mein' ich, entschlossen für immer zusammen zu bleiben und das Leben gemeinsam zu verbringen, nicht aber, nachdem sie den jungen Unbesonnenen durch Überraschung täuschten, mit Hohngelächter ihn zu verlassen und zu einem Andern hinzuflattern. Es sollte sogar ein Gesetz verbieten, unreife Knaben zu lieben, damit nicht der Mühe viel auf das Ungewisse hin vergeudet würde. Denn wie sich der Knabe endlich in Bezug auf Tugend und Laster an Leib und Seele entwickeln werde, ist ungewiß. Die Guten legen sich daher freiwillig dieses Gesetz auf, man sollte aber auch diese gemeinen Liebhaber ebenfalls zu so etwas nöthigen, wie wir sie auch ebenfalls, soweit wie möglich, nöthigen,
182 ihre Liebe nicht auf freigeborene Frauen zu richten. Denn diese (gemeinen Liebhaber) sind es auch, die es (Knaben zu lieben) zu etwas Schimpflichem gemacht haben, sodaß Manche sich zu behaupten erdreisten, es sei schimpflich, dem Liebhaber zu willfahren. Das sagen sie aber in Hinsicht auf diese, indem sie das ungehörige und ungerechte Verfahren derselben bemerken; denn gewiß dürfte irgend ein mit Anstand und gesetzmäßig geübtes Thun wol keinem Tadel mit Recht unterliegen.

So ist auch der auf die Liebe sich beziehende Brauch in andern Staaten leicht zu begreifen, denn er ist in einfacher Weise festgestellt; der hier und in Lakedämon herrschende dagegen ist verwickelt. In Elis nämlich und bei den Böotern und wo sie in Reden nicht gewandt sind, da gilt es ganz einfach für schön, den Liebhabern zu willfahren, und weder ein Junger noch ein Alter dürft' es wol für schimpflich erklären, damit es ihnen, als der Rede nicht Mächtigen, keine Noth schaffe, die Jünglinge zu überreden. In Jonien und vielen andern Ländern dagegen, die den Barbaren unterworfen sind, gilt es für schimpflich. Denn die Barbaren halten, als Gewaltherrschern gehorchend, sowol Dieses als das Streben nach Weis-

heit und körperlicher Ausbildung für ſchimpflich. Denn ihren Herſchern taugt es, dünkt mich, nicht, daß in ihren Unterthanen hochherzige Geſinnungen ſich erzeugen, und feſtgeknüpfte Freundſchaften und Vereine; was gar ſehr, ſo das Andere, als vornehmlich die Liebe hervorzurufen pflegt. Auch die hieſigen Gewaltherrſcher erfuhren Das durch die That; denn die Liebe des Ariſtogeiton und die zur feſten Freundſchaft erwachſene Erwiederung des Harmodios ſtürzte ihre Herrſchaft.[26]) So beſteht das Herkommen da, wo es für ſchimpflich erklärt wurde, den Liebhabern zu willfahren, vermöge der niedrigen Geſinnung Derer, die das feſtſtellten, vermöge der Selbſtſucht der Herrſchenden und der Zaghaftigkeit der Gehorchenden; wo es dagegen ganz einfach für ſchön erklärt wurde, vermöge der geiſtigen Schlaffheit der es dafür Erklärenden. Dagegen bildete ſich hier ein weit ſchönerer Brauch als dort, der aber, wie ich ſagte, nicht leicht zu begreifen iſt.

Erwägt man nämlich, daß man es ſchöner nennt, offen 10
als heimlich zu lieben, und vor Allen die Edelſten und Beſten, wenn ſie auch häßlicher ſind, als andere, und daß ferner der Liebende großer Aufmunterung von Allen ſich erfreut, als ob er nicht etwa etwas Schimpfliches thue, und daß es ihm, gewinnt er den Liebling, für rühmlich, gewinnt er ihn nicht, für ſchimpflich gilt und daß die öffentliche Meinung dem Liebhaber es beifällig geſtattet, durch wunderliche Mittel der Gunſt des Lieblings nachzuſtreben, durch welche er wol, wollt' er 183
ſie anzuwenden ſich erdreiſten, indem er nach etwas Anderm als nach Dieſem trachtete oder es hinauszuführen ſuchte, der Lebensweisheit herbſten Tadel ſich zuziehen würde — denn wollte er, um von Jemandem Geld zu erlangen, oder ein öffentliches Amt oder anderweitigen Einfluß, Das ſich erlauben, was Liebhaber gegen ihre Lieblinge, welche demüthiges und dringendes Flehen bei ihren Bewerbungen anwenden und Eide ſchwören und Nächte vor ihren Thüren liegen und zu einem Sclaventhum ſich verſtehen, wie kein wirklicher Sclave, dann würden Freunde und Feinde von einem ſolchen Verfahren ihn zurückhalten, indem dieſe der Kriecherei und niedrigen Geſinnung ihn bezüchtigten, jene aber ihn zurechtwieſen und in ſeine Seele hinein ſich ſchämten; dem Liebenden aber ſteht das Alles,

indem er es thut, wohl an und die herrschende Meinung gestattet es ihm, ohne Beeinträchtigung seiner Ehre, als zur Erreichung eines gar rühmlichen Zweckes zu thun; was aber das Stärkste ist, wenigstens nach der Behauptung der Meisten, so sehen sogar ihm allein die Götter es nach, wenn er schwört und seines Schwurs vergißt; denn ein Liebesschwur sei keiner, sagen sie — so haben die Götter und die Menschen dem Liebenden, wie der hier herrschende Brauch es feststellt, jegliche Freiheit eingeräumt. Sonach sollte man also meinen, es gelte in unserm Staate für sehr löblich zu lieben und Freundschaft zu schließen mit den Liebhabern. Da aber die Väter den Liebe Erregenden, indem sie ihnen Aufseher geben, nicht mit ihren Liebhabern zu sprechen gestatten, und der Aufseher darauf angewiesen ist, Altersgenossen und Andere[27]) aber, wenn sie sehen, daß so etwas geschehe, Das tadeln und Bejahrtere diesen Tadel nicht abwehren, noch die Tadelnden, als hätten sie unrecht, zurechtweisen; so sollte Jemand wol, wenn er hinwiederum darauf sein Augenmerk richtet, umgekehrt glauben, so etwas gelte hier für höchst schimpflich.

Damit verhält es sich aber, denk' ich, so. Die Sache ist, wie von vornherein gesagt wurde, keine einfache und an und für sich weder löblich noch schimpflich, sondern löblich, wenn sie auf eine löbliche, schimpflich, wenn sie auf eine schimpfliche Weise geschieht. Schimpflich ist es demnach, einem Schlechtern in schlechter, löblich, einem Wackern und in löblicher Weise zu willfahren. Ein schlechter Liebhaber ist aber jener gemeine, der mehr den Körper als die Seele liebt. Denn da er einen nicht dauernden Gegenstand liebt, so ist seine Liebe selbst nicht von Dauer; denn so wie die Blüte des Körpers, den er liebte, dahinwelkt, „eilt er im Fluge davon“[28]), indem er viele Reden und Verheißungen zu Schanden macht. Der Liebhaber einer edlen Seele aber dauert Zeitlebens aus, indem er mit dem Dauernden in Eins verschmolz. Diese nun begehrt unser
184 Brauch richtig und wohl zu erproben und den Einen zu willfahren, die Andern aber entschieden zu meiden. Darum ermuntert er die Einen (die Liebhaber) zum Nachjagen, die Andern (die Lieblinge) zum Fliehen, indem er den Kampfrichter macht und erprobt, welcher von beiden Gattungen der Liebende und

welcher der Geliebte angehöre. So gilt denn nun aus diesem Grunde das Sichschnellergeben für schimpflich, damit Zeit verstreiche, von der man meint, daß sie das Meiste wohl erprobe. Ferner gilt es für schimpflich, dem Gelde und der Gewalt im Staate sich zu ergeben; ob Einer nun vor Bedrückungen zurückschaudern und diese nicht ertragen möge, oder etwa, wenn er Wohlthaten an Geldgeschenken und Unterstützung seiner Absichten im Staate empfing, den Wohlthäter nicht verschmähe. Denn von diesen scheint nichts zuverlässig und unveränderlich, davon abgesehen, daß ihrem Wesen nach daraus nicht einmal edle Freundschaft erwächst. Gewiß bleibt, der bei uns herrschenden Meinung zufolge, nur ein Weg, soll der Liebling dem Liebhaber auf eine löbliche Weise willfahren. Bei uns herrscht nämlich die Meinung, gleich wie es bei den Liebhabern nicht für Kriecherei noch für schmachvoll gilt, freiwillig jeder Art von Sclaventhum gegen ihre Lieblinge sich zu unterziehen, so gibt es auch im Übrigen nur Ein freiwilliges, nicht schmachbeladenes Sclaventhum; das ist nämlich das um der Tugend willen.

Denn bei uns herrscht doch die Meinung, wenn Jemand 11
Einem dienen will, weil er durch ihn besser zu werden glaubt, sei es in einem Zweige der Weisheit oder irgend einer andern Gattung der Tugend, so sei auch diese freiwillige Dienstbarkeit nicht schimpflich noch für Kriecherei zu achten. Diese beiden Ansichten nun, die auf die Knabenliebe und die auf die Weisheit und anderweitige Tugend bezügliche, muß man zu Einem verbinden, wenn des Lieblings Willfährigkeit gegen den Liebhaber als etwas Löbliches erscheinen soll. Denn wenn Liebhaber und Liebling in Einem Streben zusammentreffen, indem jeder von beiden seinen Grundsätzen folgt, der Eine, daß er jede dem willfährigen Lieblinge zu gewährende Dienstleistung wol mit Fug ihm gewähre, der Andere dagegen Dem, der ihn zu einem weisen und braven Manne bilde, wol mit Fug in Jeglichem willfahre, und der Eine Jenes Ausbildung zur Weisheit und andern Tugenden zu befördern vermag, der Andere aber Fortschritte in Geistesbildung und anderer Weisheit zu machen begehrt: dann fürwahr, wenn diese Grundsätze Beider in Einem Streben zusammentreffen, einzig und allein da ergibt es sich als etwas Löbliches, daß der Liebling dem Liebhaber willfahre,

ſonſt aber in keinem andern Falle. In ſolcher Abſicht iſt es ſelbſt nicht einmal ſchimpflich getäuſcht zu werden; bei jeder andern Abſicht aber bringt es Schande, ob einer getäuſcht werde oder nicht. Denn würde einer, der um ſich zu bereichern, dem für reich gehaltenen Liebhaber willfahrte, getäuſcht und bekäme kein Geld, indem der Liebhaber als arm ſich kund gäbe, ſo wäre das nicht minder ſchimpflich. Denn ein Solcher ſcheint zu erkennen zu geben, daß er des Geldes wegen Jedem in jeder Sache dienſtbar ſein würde; das iſt aber nicht löblich. Aus demſelben Grunde iſt, wenn Jemand dem für gut gehaltenen Liebhaber, um durch die Freundſchaft deſſelben ſelbſt beſſer zu werden, willfahrend getäuſcht wurde, wenn dieſer als ſchlecht und der Tugend ermangelnd ſich kund gäbe, die Täuſchung dennoch eine rühmliche. Denn im Gegentheil ſcheint auch dieſer ſeinerſeits bewieſen zu haben, daß er der Tugend wegen und um beſſer zu werden Jedem in jeder Sache dienſtbar ſein würde; nichts iſt aber rühmlicher, als Das. So iſt es jedes Falls rühmlich, der Tugend wegen willfährig zu ſein.

Das iſt der Eros der himmliſchen Göttin, und ein himmliſcher und von hohem Werthe für den Staat und die Einzelnen, indem er den Liebenden ſowol wie den Geliebten viele Sorgfalt auf ſeine Tugend zu wenden nöthigt; der andere Eros aber gehört der gemeinen an.

Das, lieber Phädros, fuhr er fort, iſt, ſo gut ich's aus dem Stegreif vermag, meine Beiſteuer für den Eros.

Als nun Pauſanias nicht blos eine Pauſe machte — denn ſolchen Gleichklang der Rede lehren mich die Redekünſtler — ſondern ſchwieg, ſei, ſagte Ariſtodemos, an Ariſtophanes die Reihe geweſen, zu reden; dieſer habe aber gerade, entweder durch Überladung, oder einer andern Veranlaſſung zufolge, einen Anfall von Schlucken bekommen und ſei nicht im Stande geweſen etwas vorzutragen, ſondern habe geſagt: Freund Eryximachos — denn zunächſt unter ihm habe der Arzt Eryximachos gelegen — dir kommt es von Rechtswegen zu, entweder von meinem Schlucken mich zu befreien, oder an meiner Statt zu reden [29]), bis ich ihn los bin.

Und Eryximachos habe erwidert: Ich will vielmehr Beides

thun. Ich will nämlich an deiner Stelle das Wort nehmen, so wie du, wenn du ihn los bist, an der meinigen; während ich aber spreche, versuch' es ob dein Schlucken vergeht, wenn du eine lange Weile das Athmen unterdrückst, wo nicht, dann gurgle dich mit Wasser; ist er aber sehr hartnäckig, dann nimm etwas, was die Nase reizt, und niese; thust du Das aber ein oder zwei Mal, dann wird er, wenn er auch sehr hartnäckig ist, vergehen. Beginne nur ungesäumt, habe Aristophanes gesagt, ich aber will deinen Rath befolgen.

Nun habe Eryximachos gesagt: Demnach scheint es mir 12
nöthig, da Pausanias einen schönen Anlauf zu seiner Rede 186
nahm, sie aber nicht genügend hinausführte, meinerseits zu versuchen, dieser Rede einen Schluß zu geben. Denn einen doppelten Eros anzunehmen, scheint mir eine zweckmäßige Eintheilung; daß er aber nicht blos in den Seelen der Menschen zu dem Schönen sich hinwendet, sondern auch in vielem Andern, und auf vieles Andere sich bezieht, in den Körpern aller Thiere und in Dem, was in der Erde wächst, ja ich möchte sagen in Allem was da ist, Das glaube ich an unserer Kunst, der Heilkunde, erkannt zu haben. Denn groß ist dieser Gott und bewundernswerth und erstreckt sich über Alles, göttliches und menschliches Treiben. Ich will also zuerst der Heilkunde in meiner Rede gedenken, damit wir auch unserer Kunst die Ehre geben.

Denn in der Natur der Körper herrscht offenbar dieser doppelte Eros. Unleugbar ist nämlich das Gesunde und das Krankhafte des Körpers etwas unter sich Verschiedenes und Unähnliches. Unähnliches begehrt und liebt aber Unähnliches. Eine andere Liebe regt sich also in dem Gesunden, eine andere in dem Krankhaften. Gewiß verhält es sich, wie eben Pausanias sagte, daß es löblich sei, edlen Menschen zu willfahren, zügellosen aber schimpflich, ebenso mit den Körpern selbst; was an ihnen gut und gesund ist, dem zu willfahren, ist löblich und geziemend, und das ist Das, was man heilkünstlerisch nennt; bei dem Schlechten und Krankhaften dagegen ist es schimpflich, und wer ein Kunstverständiger sein will, muß diesem nicht willfahren. Denn die Heilkunde ist, um es kurz zu fassen, die Kenntniß von den Trieben des Körpers zur Anfüllung und

Ausleerung, und wer hierbei die rechte und die verkehrte Liebe richtig unterſcheidet, der iſt der Heilkundigſte. Und wer eine Umkehrung bewirkt, ſodaß die eine Liebe an die Stelle der andern tritt, und da, wo keine Liebe ſtattfindet, aber erzeugt werden muß, ſie hervorzubringen und die vorhandene zu beſeitigen verſteht, der dürfte wol ein tüchtiger Heilkünſtler ſein.[30]) Er muß nämlich im Stande ſein, das Feindſeligſte im Körper unter ſich zu befreunden und mit gegenſeitiger Liebe zu erfüllen. Das Feindſeligſte iſt aber das am meiſten Entgegengeſetzte, wie Kaltes dem Warmen, Bitteres dem Süßen, Trocknes dem Naſſen und Alles der Art. Indem unſer Ahnherr Asklepios unter dieſen Liebe und Eintracht zu erzeugen vermochte, geſtaltete er, wie unſere Dichter da[31]) ſagen und ich gern glaube, unſere Kunſt.

Über die geſammte Heilkunde waltet alſo, wie ich ſage, dieſer Gott, und desgleichen auch über die Gymnaſtik und den
187 Landbau[32]). Daß es aber mit der Tonkunſt ebenſo wie mit dieſen Künſten ſich verhält, das leuchtet Jedem, der auch nur einiges Nachdenken Dem widmet, ein, und das iſt vielleicht auch die Meinung des Herakleitos, da ſein Ausdruck nicht ſehr paſſend iſt. Er ſagt nämlich: das Eine mit ſich ſelbſt im Widerſtreite ſtimme ſelbſt mit ſich ſelbſt überein, wie der Einklang des Bogens und der Leier[33]). Denn es iſt ſehr widerſinnig, zu behaupten, der Einklang ſei im Widerſtreite, oder beſtehe aus noch Widerſtreitendem. Seine Meinung war aber vielleicht die, daß er aus vorher Widerſtreitendem, dem Hohen und Tiefen, nachdem ſie ſpäter, vermöge der Tonkunſt, zur Übereinſtimmung kamen, entſtehe. Denn gewiß kann doch wol aus noch Widerſtreitendem, dem Hohen und Tiefen, kein Einklang ſich bilden. Denn der Einklang iſt ein Zuſammenſtimmen, das Zuſammenſtimmen aber eine gewiſſe Übereinſtimmung: Übereinſtimmung kann jedoch unmöglich aus Widerſtreitendem, ſo lang es noch im Widerſtreit iſt, hervorgehen; ſowie es auch unmöglich iſt, daß das Widerſtreitende und nicht Übereinſtimmende ein Einklang ſei. Wie auch das Zeitmaß aus dem vorher ſich widerſtreitenden und ſpäter in Übereinſtimmung gebrachten Schnellen und Langſamen entſteht; in dieſes Alles bringt, wie dort die Heilkunde, hier die Tonkunſt Übereinſtimmung, indem ſie Liebe und Eintracht unter ihnen erzeugt; und die

Tonkunst ist wiederum die Kenntniß des Liebesverhältnisses bei dem Einklang und Zeitmaß. Und in der Begründung des Einklanges und Zeitmaßes selbst das Liebesverhältniß zu erkennen, ist nicht schwer; auch findet hier wol kein zwiefacher Eros statt. Wenn es aber gilt, durch Einklang und Zeitmaß auf die Menschen einzuwirken, entweder selbstschaffend, was man Dichten und Tonsetzen nennt, oder indem man die schon verfertigten Lieder und Silbenmaße richtig vorträgt, was man als Jugendbildung zu bezeichnen pflegt, dann ist die Aufgabe traun schwierig und erfodert einen tüchtigen Meister. Denn hier tritt wieder dieselbe Vorschrift ein, daß man den wohlgesitteten unter den Menschen zu willfahren habe, und so, daß es Diejenigen, die es noch nicht sind, werden, und den Eros Jener erhalten müsse. Das ist aber der preiswürdige, himmlische Eros, der Muse Urania entstammt; der andere aber der Polyhymnia, jener gemeine, den man da, wo man ihn anwendet, mit Vorsicht anwenden muß, damit Jemand die Lust, die er gewährt, genieße, derselbe aber keine Zügellosigkeit in ihm erzeuge; gleichwie es für unsere Kunst eine schwierige Aufgabe ist, den durch die Kochkunst erregten Begierden die zweckmäßige Richtung zu geben, damit Einer ohne Siechthum den Genuß habe.[34]) Ja, sowol in der Tonkunst, als in der Heilkunde, und in allem Übrigen, Göttlichem und Menschlichen, hat man, soviel wie möglich, den zwiefachen Eros zu beachten; denn beide sind darin vorhanden.

Ist doch die Einrichtung der Jahreszeiten von diesen beiden 13
erfüllt, und wenn Demjenigen, was ich eben erwähnte, dem 188
Warmen und Kalten, dem Trockenen und Nassen, in ihrem Verhältniß zu einander der gemäßigte Eros zu Theil wird und sie zum Einklang und einer zweckmäßigen Mischung gelangen, dann führen sie ein gutes Jahr und Gesundheit mit sich, für die Menschen und die übrigen Thiere und die Gewächse, und thun keinen Schaden; gewinnt aber in Bezug auf die Jahreszeiten der zügellose Eros die Oberhand, dann richtet er Vieles zu Grunde und thut Schaden. Denn daraus pflegen Seuchen zu entstehen und viele andere aus der Ungleichheit hervorgegangene Krankheiten[35]) bei Thieren und Gewächsen; denn auch Reif und Hagel und Mehlthau entstehen aus dem Übermaß und

dem Misverhältniß solcher Neigungen gegen einander, deren Kenntniß in Bezug auf die Bahnen der Sterne und die Jahreszeiten Sternkunde genannt wird [186]). Ferner beziehen sich auch alle Opferungen und Alles was die Seherkunst leitet — darin besteht aber der wechselseitige Verkehr der Götter und Menschen — auf nichts Anderes als das Bewahren und Heilen des Eros. Denn jeder Frevel pflegt zu geschehen, wenn Jemand nicht dem bessern Eros huldigt, diesen nicht in Ehren hält und ihm in allem Thun den Vorzug gibt, sondern dem andern, sowol in Bezug auf seine Eltern, die Lebenden und Verstorbenen, als auch auf die Götter. Demnach ward der Seherkunst die Obliegenheit, die Eroten (die Neigungen) zu beachten und zu heilen, und es ist wieder die Seherkunst die Vermittlerin der Freundschaft zwischen Göttern und Menschen, indem sie die Liebesregungen der Menschen kennt, die sich auf Frömmigkeit und Ruchlosigkeit beziehen. So besitzt mit Einem Wort eine vielfache und große, ja vielmehr die gesammte Gewalt jeglicher Eros; derjenige aber, welcher in Bezug auf das Gute bei Göttern und Menschen sie ausübt, besitzt die größte und verschafft uns jede Glückseligkeit und daß wir mit einander verkehren, und unter uns und mit den Göttern, die höher stehen denn wir, befreundet zu sein vermögen.

Vielleicht übergehe nun auch ich bei meinem Preise des Eros Vieles, doch nicht absichtlich; hab' ich aber etwas vergessen, so ist's deine Aufgabe, lieber Aristophanes, Das zu ergänzen. Oder bist du gesonnen, in anderer Weise diesen Gott zu preisen, so thue es, da ja dein Schlucken auch vorüber ist.

189 So habe, erzählte er weiter, Aristophanes das Wort genommen und gesagt: Wohl ist er vorüber, doch nicht bevor ich das Niesen dagegen anwendete; sodaß es mich Wunder nimmt, sollte das körperlich Wohlanständige solchen Kitzel und Lärmen erheischen, wie es das Niesen ist [187]); denn der Schlucken war sogleich vorüber, sobald ich das Niesen dagegen anwendete.

Freund Aristophanes, habe darauf Eryximachos gesagt, siehe dich vor, was du beginnst; du suchst Lachen zu erregen, indem du zu reden im Begriffe bist, und nöthigst mich, den Auflaurer bei deinem Vortrage zu machen, ob etwas Lächerliches dir ent-

wische, während du in Frieden sprechen konntest. Und lachend habe Aristophanes erwidert: Wohl bemerkt, lieber Eryximachos, und was ich sagte, betrachte als nicht gesagt. Nein, laure mir nicht auf; denn ich bin wegen Dessen, was ich zu sagen im Begriff bin, besorgt, nicht etwa, ich möge Belachenswerthes vorbringen, denn Das wäre wol mir Gewinn und in dem Bereich meiner Muse, sondern Lächerliches.

Nachdem du mir Eines versetztest, Freund Aristophanes, habe er erwidert, hoffst du so durchzukommen? Sei vielmehr auf deiner Hut und rede so, daß du es verantworten kannst. Doch vielleicht laß ich, beliebt es mir, dich ungeneckt.

In der That, lieber Eryximachos, habe Aristophanes gesagt, 14
gedenk' ich in etwas anderer Weise zu sprechen, als in welcher du und auch Pausanias sprachen. Mir nämlich scheinen die Menschen die Macht des Eros durchaus nicht erkannt zu haben; denn erkannten sie dieselbe, sie hätten ihm die größten Tempel und Altäre errichtet und brächten ihm die größten Opfer dar, nicht aber geschähe, wie jetzt, nichts von dem Allen, da es doch vor allem Andern geschehen sollte.[38]). Denn er ist der menschenfreundlichste der Götter, als Helfer der Menschen und Arzt derjenigen Übel, deren Heilung das größte Glück für das menschliche Geschlecht sein würde. So will also ich auch seine Macht zu schildern versuchen, ihr aber werdet den Andern zu Lehrern werden. Zuerst müßt ihr aber die Naturbeschaffenheit des Menschen kennen lernen, und was ihr widerfuhr.

Denn unsere ehemalige Naturbeschaffenheit war nicht dieselbe wie sie es jetzt ist, sondern eine davon verschiedene. Erstens nämlich gab es drei Geschlechter der Menschen, nicht, wie jetzt, deren zwei, männliches und weibliches; es kam vielmehr noch ein drittes, aus diesen beiden zusammengesetztes hinzu, wovon nur der Name noch blieb, es selbst aber ist verschwunden. Denn ein Geschlecht war damals das mannweibliche, eine aus beiden Geschlechtern, dem männlichen und weiblichen, zusammengesetzte Gestalt und Benennung; jetzt aber ist's nichts weiter, als ein Schimpfname. Ferner hatte jeder Mensch eine runde Gestalt, indem Rücken und Seiten ringsherum liefen. Er hatte vier Hände und ebensoviel Füße als Hände, auch zwei durchaus ähnliche Gesichter auf einem ringsherumgehenden

Nacken, zu den beiden einander gegenüberstehenden Gesichtern aber Einen Kopf und vier Ohren, und zwei Schamtheile und alles Andere, wie man nach dem Erwähnten es sich wol vorstellen kann. Er ging auch aufrecht, wie jetzt, nach welcher Seite er wollte (vor- oder rückwärts), und schickten sie sich einmal zu rascherer Bewegung an, dann trieben sie sich, wie die Radschlagenden, mit geradeaufgereckten Schenkeln sich überschlagend, schnell, auf acht Glieder sich stützend, im Kreise herum. Deswegen gab es aber drei Geschlechter und von solcher Beschaffenheit, weil das männliche ursprünglich ein Abkömmling des Helios (der Sonne), das weibliche der Gäa (der Erde), das an beiden Theilhabende der Selene (des Mondes) war, da auch der Mond die Beschaffenheit jener beiden theilt [39]). Sie waren aber freilich selbst kugelig, so wie ihre Bewegung, weil sie ihren Eltern glichen. Sonach waren sie durch Körperkraft und Stärke gewaltig, und ihr Sinn war ein hochstrebender; sie wagten sich auch an die Götter, und was Homeros vom Ephialtes und Otos sagt [40]), wird von ihnen erzählt, daß sie es unternahmen, einen Aufstieg zum Himmel zu bahnen, um die Götter anzugreifen.

Daher beriethen sich Zeus und die andern Götter, wie mit ihnen zu verfahren sei, und wußten keinen Rath, denn weder sie tödten und, indem sie wie die Giganten mit dem Blitzstrahl sie trafen, die Gattung zu Grunde richten konnten sie — gingen ihnen dann doch auch die von den Menschen ausgehenden Ehrenbezeugungen und Tempel zu Grunde — noch auch ihrem Frevelmuth sie überlassen. Endlich sagte nach langer Überlegung Zeus: Ich glaube ein Mittel zu haben, wie die Menschen fortbestehen und, indem sie schwächer werden, von ihrem Übermuthe lassen. Denn jetzt will ich sie jeden in zwei Theile spalten, so werden sie schwächer sein und zugleich, durch Vermehrung ihrer Anzahl, uns nützlicher werden und auf zwei Beinen aufrechtgehen. Scheinen sie noch fortzufreveln und wollen keine Ruhe halten, dann, fuhr er fort, spalt' ich sie noch einmal voneinander, sodaß sie im Hüpfetanz [41]) auf Einem Beine sich fortbewegen werden. Nachdem er das gesagt, schnitt er die Menschen auseinander, wie man Arlesbeeren, um sie einzumachen, zerschneidet, oder wie Eier mit Pferdehaaren. [42]). Wen er aber zer-

schnitten hatte, dem ließ er durch Apollon das Gesicht und den halben Nacken nach dem Schnitte zu umdrehen, damit des Schnittes Anblick den Menschen gesitteter mache; das Übrige aber hieß er ihn heilen. Dieser aber drehte das Gesicht um, und indem er von allen Seiten her die Haut nach dem, was jetzt der Bauch heißt, zusammenzog, band er sie wie die Schnürbeutel, Eine Oeffnung lassend, die man jetzt den Nabel nennt, inmitten des Bauches zusammen. Und die übrigen Runzeln glättete er meistens aus, und fügte die Brust zusammen mit einem 191
Werkzeuge, gleich dem Holzfuße der Schuhmacher, über den sie das Leder spannen und die Runzeln ausglätten; einige wenige aber, am Bauche selbst, ließ er zurück, als Denkzeichen des dereinstigen Unfalles.

Als nun so ihr Körper gespalten war, kamen die Hälften, jede nach der ihrigen sich sehnend, zusammen, schlugen die Arme um einander, umschlangen sich, zusammenzuwachsen begehrend, und fanden durch Hunger und andere Folgen der Unthätigkeit ihren Tod, weil sie nichts von einander getrennt thun mochten. Kam aber die eine Hälfte um und die andere blieb am Leben, dann suchte sich die am Leben gebliebene eine andere und umschlang diese, sie mochte nun auf die Hälfte eines vollständigen Weibes, was wir jetzt ein Weib nennen, treffen, oder auf die eines Mannes, und gingen so unter. Mitleidig ersann aber Zeus einen andern Ausweg und versetzte ihre Geschlechtstheile nach vorn; denn bisher hatten sie auch diese außerhalb und das Erzeugen und Gebären erfolgte nicht durch Begattung, sondern, wie bei den Cicaden [43]), in die Erde. So verlegte er sie also nach vorn, und bewirkte dadurch die Zeugung des Einen in dem Andern, des Mannes in dem Weibe, darum, damit theils, treffe ein Mann auf ein Weib, in der Umarmung die Zeugung erfolge und die Gattung fortgepflanzt werde, theils, treffe auch Männliches auf Männliches, eine Übersättigung des Umschlingens eintrete, und sie abließen und sich ihren Geschäften und anderm Lebensberufe zuwendeten. So fürwahr ist also seit so langer Zeit die gegenseitige Liebe den Menschen angeboren, und Eros ist der Vereiniger des ehemaligen Leibes, bemüht aus Zweien Eines zu machen und die Menschengestalt wiederherzustellen.

16 Demnach ist Jeder von uns die Halbmarke [44]) eines Menschen, indem er, wie die Schollen [45]), aus einem in zwei zerschnitten ist. Jeder sucht nun natürlich seine Gegenmarke. Diejenigen Männer also, die eine Halbschied der zusammengesetzten Gattung sind, Dessen was damals Mannweib hieß, sind frauensüchtig, und die meisten Ehebrecher entstammen dieser Gattung, sowie auch die Frauen, die mannsüchtig und Ehebrecherinnen sind. Was aber von Frauen Halbschied eines Weibes ist, deren Sinn ist eben nicht auf die Männer gerichtet, sondern sie wenden sich mehr den Frauen zu, und die um Frauenliebe buhlenden Frauen gehen aus dieser Gattung hervor; diejenigen ferner, die Halbschied der rein männlichen Gattung sind, jagen dem Männlichen nach und lieben, als Schnittlinge der männlichen Gattung, die Männer, und mögen gern das Lager der Män-
192 ner theilen und in der Männer Armen ruhen. Diese sind unter den Knaben und Jünglingen die trefflichsten, als die von Natur mannhaftesten. Freilich sagen Manche, sie seien schamlos, aber fälschlich. Denn sie thun Das nicht aus Schamlosigkeit, sondern weil sie, muthiges und männliches Sinnes und Aussehens, das ihnen Ähnliche lieben. Ein schlagender Beweis ist: dergleichen Knaben entwickeln allein, sind sie herangewachsen, einen männlichen Sinn im öffentlichen Leben; haben sie aber das Mannesalter erreicht, dann lieben sie Knaben, und von Natur ist ihr Sinn nicht auf Eheverbindung und Kindererzeugen gerichtet, sondern das Gesetz nöthigt sie dazu; vielmehr genügt es ihnen, unverehelicht miteinander zu leben. Ein Solcher wird demnach immer zu einem Knabenliebhaber und gefälligem Liebling, stets dem ihm Verwandten anhängend. Trifft nun aber der Knabenliebhaber oder irgend Einer sonst eben auf jene seine Halbschied, dann werden sie auf eine wundersame Weise von Freundschaft, Vertraulichkeit und Liebe ergriffen, und mögen, möcht' ich schier sagen, auch nicht auf Augenblicke sich von einander trennen. Und Diejenigen, die ihr Leben hindurch mit einander treu ausharren, diese sind es, die nicht einmal zu sagen vermögen, was sie wünschen, daß ihnen von einander geschehe. Denn nicht etwa der Liebesgenuß dürfte Das zu sein scheinen, weshalb der Eine so eifrig mit dem Andern zusammen zu sein wünscht; sondern es ist offenbar, daß das Herz

jedes der Beiden etwas Anderes verlangt, was es nicht auszusprechen vermag; es ahnet aber was es verlangt und deutet es in räthselhafter Weise an. Und wenn zu ihnen, indem sie dasselbe Lager theilten, Hephästos mit seinem Handwerksgeräth träte und sie fragte: „Was ist's denn, ihr Menschen, was ihr wollt, daß euch von einander geschehe?" und wenn er die um eine Antwort Verlegenen wieder fragte: „Ist Das vielleicht euer Wunsch, möglichst an derselben Stelle mit einander zu weilen und weder bei Tage noch bei Nacht einander zu verlassen? denn wenn ihr Das wünscht, so will ich euch zusammenschweißen und in Eines zusammenblasen, sodaß ihr, jetzt Zwei, zu Einem werdet und so lang' ihr lebt als Einer mit einander in Gemeinschaft lebt, wenn ihr aber dahinscheidet, auch dort im Hades, von einem gemeinsamen Tode dahingerafft, statt Zweier Einer seid. Überlegt es euch, ob Das euer Begehr ist und ob ihr zufrieden seid, wenn ihr Das erlangt": wir sind überzeugt, daß auch nicht Einer, wenn er Das hörte, Nein sagen, noch einen andern Wunsch kundgeben, sondern unbedingt wol glauben würde, Das vernommen zu haben, was längst sein Wunsch war, mit dem Geliebten vereint und zusammengeschmolzen aus Zweien zu Einem zu werden.

Denn der Grund liegt darin, daß wir ursprünglich so beschaffen und ganze Menschen waren. Daher führt das Streben und Jagen nach Ganzheit den Namen Liebe. Und früher 193
waren wir, wie ich sage, Eines; jetzt aber wurden wir unsers Frevels wegen von dem Gotte gesondert, wie Arkader von den Lakedämoniern [46]). Nun steht zu fürchten, wir dürften, wären wir nicht artig gegen die Götter, sogar noch einmal gespalten werden und in einer Gestalt umherziehen, wie die halb erhabenen, im Profil dargestellten Figuren auf den Grabsteinen, denen ein durch die Nasen geführter Schnitt das Aussehen von Erkennungsmarken gab. [47])

Deswegen muß man Jedermann ermahnen, sich in Allem gegen die Götter fromm zu bewähren, damit wir Diesem entgehen und Jenes erlangen, wozu uns Eros hinleitet und uns Führer ist. Dem handle Niemand entgegen; ihm entgegen handelt aber, wer der Götter Haß erregt. Denn dem Gotte befreundet und versöhnt, werden wir auf unsere eigenen Lieb-

linge[45]) treffen und zu ihrem Beſitz gelangen, was nur wenige der Jetztlebenden erlangen. Und Eryximachos deute mir nicht meine Rede, um ſie in das Lächerliche zu ziehen, ſo, als meine ich den Pauſanias und Agathon — denn vielleicht gehören auch ſie zu dieſen und ſind ihrer Natur nach beide männliches Urſprungs —; ich ſpreche aber von Allen, ſo Männern wie Frauen, daß unſer Geſchlecht ſo wol glücklich werden dürfte, wenn wir der Liebe Ziel erreichten und Jeder, zu ſeiner alten Natur zurückkehrend, zum Beſitze des ihm zugehörigen Lieblings gelangte. Iſt aber Das das Beſte, ſo muß nothwendig auch das unter den jetzigen Umſtänden dieſem Zunächſtliegende das Beſte ſein; das iſt aber, Lieblinge zu erlangen, die die Natur nach unſerm Sinne ſchuf. Gilt es, den Gott, der uns Das verſchafft, zu preiſen, ſo preiſen wir wol mit Recht den Eros, der uns in der Gegenwart den größten Nutzen ſchafft, indem er dem Verwandten uns zuführt und für die Zukunft die ſchönſten Hoffnungen erregt, er werde uns, wenn wir uns gegen die Götter fromm beweiſen, durch Zurückverſetzung in unſern alten Zuſtand und durch Heilung zu Glück und Seligkeit verhelfen.

17 Da haſt du, lieber Eryximachos, meine Rede über den Eros, verſchieden von der deinigen. Ziehe ſie nun, wie ich dich bat, nicht ins Lächerliche, damit wir auch die Andern hören, was Jeder von ihnen, oder vielmehr von Beiden, denn nur Agathon und Sokrates ſind noch übrig, vorbringen wird.

Ja, du ſollſt Gehör finden, habe Eryximachos geſagt; haſt du mir doch auch zu Danke geſprochen. Und kennt' ich den Sokrates und Agathon nicht, als in der Kunſt der Liebe wohl bewandert, dann würd' ich ſehr beſorgt ſein, es möge ihnen an Redeſtoff fehlen, weil gar Vieles und Verſchiedenartiges vorgetragen wurde: Nun aber bin ich dennoch unbeſorgt.

194 Haſt du doch ſelbſt, habe Sokrates geſagt, den Wettkampf rühmlich beſtanden, Freund Eryximachos; wäreſt du aber an der Stelle, an der ich jetzt mich befinde, oder richtiger vielleicht wo ich mich befinden werde, wenn auch Agathon geſprochen hat, dann würdeſt du gar ſehr beſorgt und in tauſend Nöthen ſein, wie jetzt ich.

Du willſt mir es anthun, lieber Sokrates, habe Agathon geſagt, damit ich durch die Meinung in Verwirrung gerathe,

der Hörer Schaar hege große Erwartungen, als ob ich schön sprechen werde.

Dann müßt' ich, lieber Agathon, habe Sokrates erwidert, wirklich sehr vergeßlich sein, wollt' ich, nachdem ich den Muth und die Entschlossenheit sah, mit der du, in Begleitung der Schauspieler, die Bretererhöhung [19]) bestiegst und dich, im Begriff deine Verse ihnen vorzuführen, einer so zahlreichen Zuschauerschaar gegenüber sahst und auch nicht im Geringsten dich betreten zeigtest, glauben, daß du jetzt durch uns paar Menschen in Verwirrung gerathen werdest.

Ei wie, Freund Sokrates, habe Agathon erwidert, du glaubst mich doch nicht so von der Bühne eingenommen, um zu verkennen, daß der Verständige wenige Kenner mehr scheut, als viele Unkundige?

Gewiß, lieber Agathon, habe Sokrates gesagt, ich würde Unrecht thun, wenn ich eine unhöfliche Meinung von dir hegen wollte. Vielmehr bin ich überzeugt, daß wenn du auf Männer träfst, die du für Kundige hieltst, du sie mehr beachten würdest, als die Menge. Aber zu solchen dürften wir nicht gehören; denn wir waren dort auch zugegen und gehörten der Menge an. Träfst du aber auf andere Kundige, dann würdest du wol sie scheuen, wenn du etwa etwas Tadelnswerthes zu thun glaubtest. Oder was meinst du?

Du hast ganz recht, habe er gesagt.

Die Menge aber würdest du nicht scheuen, wenn du etwas Tadelnswerthes zu thun glaubtest?

Und Phädros, fuhr Aristodemos in seiner Erzählung fort, habe sie unterbrochen und: Mein guter Agathon, habe er gesagt, wenn du dem Sokrates Rede stehst, wird es ihm hinfort nichts verschlagen, ob von unserer jetzigen Aufgabe irgend etwas irgendwie gelöst werde, wenn er nur Einen, insbesondere einen Schönen hat, mit dem er sich unterreden kann. Nun höre ich zwar gern die Unterredungen des Sokrates, bin aber genöthigt für das Lob des Eros Sorge zu tragen, und von Jedem von euch seine Rede entgegen zu nehmen. Nachdem also erst jeder von euch Beiden seine Schuld dem Gotte entrichtete, gebe er der Unterredung sich hin.

Wohl bemerkt, habe Agathon gesagt, und nichts hält mich

meine Rede zu beginnen, ab; mit dem Sokrates mich zu unterreden werde ich auch sonst noch oft Gelegenheit haben.

18 Ich aber will zuerst davon reden wie ich zu reden habe und dann reden. Denn Alle, die vor mir gesprochen haben, scheinen mir nicht den Gott, sondern das Glück der Menschen zu preisen, des Guten wegen, dessen Urheber der Gott ist. Wie der Gott selber aber beschaffen ist, der ihnen solche Gaben spen-
195 dete, Das hat Keiner dargethan. Bei jeglicher Lobpreisung jegliches Gegenstandes gibt es nur Ein richtiges Verfahren, in Worten darzulegen, wie der etwas Bewirkende und wie das von ihm Bewirkte beschaffen ist. Ebenso kommt es gewiß auch uns beim Eros zu, zuerst ihn selbst seiner Beschaffenheit nach zu preisen, und dann seine Gaben. Ich behaupte demnach, daß, während alle Götter hochbeglückt sind, Eros, wenn Das auszusprechen gottesfürchtig und kein Frevel ist, unter ihnen der hochbeglückteste sei, indem er der schönste und beste ist.

Der schönste ist er aber, da er so beschaffen ist. Zuerst, mein Phädros, ist er der jüngste der Götter. Für diese Behauptung liefert er selbst einen schlagenden Beweis, indem er flüchtig das Greisenalter flieht, welches offenbar schnell ist, wenigstens überfällt es uns schneller, als es sollte. Dieses haßt seiner Natur nach Eros und kömmt ihm nicht, selbst von weitem nicht, nahe, ferner ist er stets mit Jugendlichen zusammen und ist es selbst.[50]) Denn mit der alten Rede hat es seine Richtigkeit, daß das Ähnliche stets zu dem Ähnlichen sich hält.[51]) Obschon ich aber dem Phädros in vielem Andern beistimme, stimme ich doch darin ihm nicht bei, daß Eros älter sei als Kronos und Japetos, sondern behaupte: er sei der Götter jüngster und stets jung; die alten Geschichten mit den Göttern aber, welche Hesiodos und Parmenides berichten, haben sich, wenn jene Wahres berichteten, durch die Nothwendigkeit[52]), nicht durch den Eros zugetragen. Denn es hätten wol nicht Entmannungen und Einkerkerungen und viel andere Gewaltthätigkeiten stattgefunden, wenn Eros unter ihnen sich befand, sondern Fried' und Freundschaft, wie jetzt, seitdem Eros über die Götter waltet.

Er ist also jung und daneben auch zart. Des Gottes Zartheit hervorzuheben, bedarf es eines Dichters, wie Homeros

war. Denn Homeros sagt von der Ate (Verblendung) sie sei eine Göttin und zart: Wenigstens von ihren Füßen sagt er, diese seien zart, indem er spricht:

Zart schweben die Füß' ihr; nimmer dem Grund auch
Nahet sie, nein, hoch wandelt sie her, auf den Häuptern der Männer.[55])

Für ihre Zartheit scheint er mir fürwahr einen schönen Beleg anzuführen, daß sie nicht auf Hartem, sondern auf Weichem einherschreitet. Desselben Beleges wollen auch wir für den Eros uns bedienen, daß er zart ist; nicht auf der Erde nämlich schreitet er einher, noch auf Schädeln, die nicht besonders weich sind, sondern auf dem Weichsten, was es gibt, schreitet er einher und ist da heimisch. Denn in den Herzen und Seelen der Götter und Menschen schlägt er seinen Wohnsitz auf und ferner auch nicht in allen Seelen, sondern wo er einen harten Sinn trifft, da zieht er ab und nimmt da seine Wohnung, wo er einen weichen findet. Da er nun mit den Füßen sowol, als von allen Seiten mit dem Weichsten des Weichsten in Berührung kömmt, so muß er nothwendig der Zarteste sein.

Er ist also der Jüngste und der Zarteste und außerdem 195
schmiegsamer Gestalt. Denn wenn er starr wäre würde er nicht sich allerwärts anzuschmiegen und, anfangs unbemerkt, in jede Seele einzudringen und daraus zu scheiden vermögen. Ein starker Beweis für seine ebenmäßige und schmiegsame Bildung ist auch die Wohlgestalt; welche doch Eros und zwar in ausgezeichnetem Maße, nach der einstimmigen Meinung Aller, besitzt. Denn zwischen Eros und Misgestaltung herrscht fortwährende Fehde. Seiner Farbe Schönheit gibt ferner das Verweilen des Gottes unter Blüten zu erkennen; denn auf blütenarmem und verblühtem Leib und Seele, oder irgend sonst etwas, ruht Eros nicht; wo sich aber eine blütenreiche und duftende Stelle findet, da ruhet und weilet er — Doch genug über des Gottes Schönheit, ob auch noch viel darüber zu sagen übrig ist.

Nach Diesem muß ich von den Tugenden des Eros sprechen. 19
Das Größte ist, daß Eros nie weder Unrecht thut, noch leidet,

weder einem Gotte oder von einem Gotte, noch einem Menschen oder von einem Menschen. Denn gewaltsam leidet er weder etwas, wenn er etwas leidet, — trifft doch Gewalt den Eros nicht — noch thut er so was er thut, freiwillig zeigt sich ja Jeder in Jedem dem Eros dienstbar; was aber etwa Jemand freiwillig dem freiwillig es Hinnehmenden zugesteht, das ist, sagen die Könige des Staates, die Gesetze, dem Rechte gemäß.

Neben der Gerechtigkeit ist er auch der größten Mäßigkeit theilhaftig. Jeder räumt ein, Mäßigkeit sei das Bewältigen der Lüsten und Begierden, keine Lust aber sei gewaltiger als die Liebe; seien nun die andern schwächer, so sei die Liebe die gewaltigere und die bewältige sie; indem aber Eros (die Liebe) die Lüsten und Begierden bewältige, sei er vor Allen mäßig.

Was die Tapferkeit anbetrifft, nimmt vollends nicht einmal Ares es mit dem Eros auf. Denn die Liebe beherrscht den Ares, nicht Ares die Liebe Aphroditens, wie die Sage geht, der Beherrschende ist aber dem Beherrschten überlegen. Indem er nun Herrschaft über den unter den Übrigen Tapfersten übt, möchte er wol unter Allen der Tapferste sein.

So wurde also die Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit des Gottes besprochen und es fehlt noch die Weisheit. Wir müssen demnach versuchen, hier, soviel wir vermögen, nicht zurückzubleiben. Und zuerst besitzt, damit auch ich meinerseits unsere Kunst ehre, wie Eryximachos die seinige [51]), der Gott die schöpferische Dichterkraft in solchem Grade, daß er auch Andern sie verleiht; wenigstens wird Jeder, „blieb zuvor er auch den Musen fremd", zum Dichter, dem Eros naht. Das dürfen wir mit Fug als Beweis anführen, daß Eros überhaupt schöpferische Kraft in allem auf die Musenkunst Bezüglichen besitzt; denn was Jemand nicht besitzt, noch weiß, Das kann er auch Keinem ertheilen, noch einen Andern lehren. Wer
197 sollte aber ferner in Abrede stellen, daß die schöpferische, alles Lebende erzeugende Kraft, vermöge deren alles Lebende entsteht und gedeiht, der Weisheit des Eros angehöre? Wissen wir aber nicht, daß bei Ausübung der Künste Derjenige, dessen Lehrer unser Gott wurde, zu Ansehen und Ruhm gelangte,

Derjenige dagegen, den Eros nicht berührte, im Dunkeln blieb? Wenigstens wurde Apollon Erfinder der Kunst des Bogenschießens, Heilens und Wahrsagens, indem Lust und Liebe ihn leitete, sodaß auch er ein Schüler des Eros (der Liebe) sein dürfte, und die Musen der Tonkunst und Hephästos des Schmiedens und Athene der Weberei und Zeus der Lenkung der Götter und Menschen. Daher gestalteten sich auch die Angelegenheiten der Götter, als die Liebe unter ihnen erwuchs, des Schönen nämlich, denn vom Häßlichen hält sich Eros fern. Früher begab sich, wie ich anfangs sagte, viel Arges unter den Göttern, weil die Nothwendigkeit die Herrschaft führte; nachdem aber dieser Gott entstanden war, ging aus der Liebe des Schönen alles Gute den Göttern und Menschen hervor. Sonach, mein Phädros, scheint mir Eros, indem er zuerst selbst der Schönste und Beste ist, ferner auch für Andere der Urheber ähnlicher Vorzüge zu sein.

Auch in gebundener Rede beut sich mir etwas dar; er ist es, welcher gewährt

Frieden der Erde Bewohnern, der Meerflut spiegelnde Glätte,
Brausenden Stürmen Beschwicht'gung, die nächtliche Ruhe Bedrängten.

Er macht uns der Entfremdung ledig und beut dadurch der Vertraulichkeit Fülle, daß er alle Zusammenkünfte der Art unter uns herbeiführt, indem er bei Festen, Reigentänzen und Opferfeiern unser Führer wird; das Milde gewährend, das Wilde zerstörend; Wohlwollen spendend, Übelwollen wendend; hold den Guten, geachtet den Weisen, werth den Göttern; ersehnt ihn Entbehrenden, lieb ihn Besitzenden; der Erzeuger des Wohllebens, der Behaglichkeit, des Glanzes, der Anmuth, des Verlangens, der Sehnsucht; beachtend die Guten, verachtend die Schlechten; bei Umwerbungen, bei Befürchtungen, bei Herzensregungen, bei Unterredungen der beste Steuermann, Reisegefährte, Helfer und Retter; der Schmuck aller Götter und Menschen insgesammt; der schönste und beste Führer, dem Jedermann folgen muß, schön ihn preisend und einstimmend in den schönen Gesang, den der Gott selber anstimmt, die Gemüther bezaubernd der Götter und der Menschen.

Dieſe meine Rede, lieber Phädros, in der ich nach Kräften Scherz mit mildem Ernſte vereinigte, ſei als Weihgeſchenk dem Gotte dargebracht.

20 Als Agathon geendet, ſei, erzählte Ariſtodemos, ein allge-
198 meiner, jubelnder Beifall über des Jünglings ſeiner und des Gottes würdige Rede ausgebrochen. Daher habe Sokrates, auf den Eryximachos hinblickend, geſagt: Schein' ich dir, Sohn des Akumenos, vorhin eine unbegründete Furcht gehegt und nicht viel mehr in prophetiſchem Geiſte Das geſprochen zu haben, was ich vorhin ſagte, Agathon werde gar wunderſam reden, ich aber in Verlegenheit gerathen?

Das eine, habe Eryximachos erwidert, daß Agathon gut reden werde, ſcheinſt du mir in prophetiſchem Geiſte geſagt zu haben; daß du aber in Verlegenheit gerathen werdeſt, glaub' ich nicht.

Doch wie, mein hochbegabter Freund, habe Sokrates geſagt, ſoll nicht ich und jeglicher Andere in Verlegenheit gerathen, ſoll er nach einer ſo ſchönen und allumfaſſenden Rede auftreten? Und iſt etwa das Übrige nicht in gleicher Weiſe bewundernswerth [55]), wer wurde doch am Schluß nicht in Erſtaunen geſetzt, als er die Schönheit der Ausdrücke und Redewendungen vernahm? Da ich ſelber, bei dem Gedanken, daß ich nicht im Stande ſein werde, etwas nur entfernt ſo Schönes vorzubringen, beinahe vor Scham mein Heil in ſchneller Flucht geſucht hätte, wußt' ich wohin; denn ſeine Rede erinnerte mich an den Gorgias, ſodaß mir geradezu das von Homeros Erzählte widerfuhr; ich beſorgte Agathon möge zuletzt in ſeiner Rede gegen die meinige das Haupt des Gorgias, des gewaltigen Redners, ſenden und mich ſtumm wie einen Stein machen. [56]) Und ich bedachte, daß ich damals etwas ſehr Lächerliches that, als ich mich verbindlich machte mit euch, in der Reihenfolge, den Eros lobzupreiſen, und mich berühmte, wohlkundig des auf die Liebe Bezüglichen zu ſein, ohne doch davon etwas zu verſtehen, wie man irgend etwas lobzupreiſen habe. Denn in meiner Einfalt dacht' ich, man müſſe über jeden geprieſenen Gegenſtand was wahr ſei ſagen, und das müſſe die Grundlage bilden, daraus müſſe man dann das Schönſte auswählen und es auf das Angemeſſenſte ordnen und hegte

traun nicht geringen Dünkel, daß ich, mit der richtigen Weise irgend etwas zu preisen wohl bekannt, gut sprechen werde. Nun aber bestand, wie es scheint, darin gar nicht die rechte Weise, irgend einen Gegenstand zu loben, sondern es galt, einer Sache das Größte und Schönste beizulegen, ob es sich nun so verhalte, oder nicht. War es auch unwahr, so verschlug Das nichts, ward doch, scheint es, die Aufgabe gestellt, daß Jeder von uns den Eros zu loben scheine, nicht daß er ihn wirklich lobe. Darum setzt ihr, denk' ich, alle Beredtsamkeit in Bewegung und weihet sie dem Eros, und behauptet, er sei so oder so beschaffen und so großer Güter Geber, damit er als der möglichst Schönste und Beste erscheine, offenbar nämlich Denen, die ihn nicht kennen; denn den Kundigen doch wol nicht. Und 199
so klingt die Lobrede schön und erhaben. So kannt' ich freilich nicht die Art des Lobpreisens und versprach auch, ohne sie zu kennen, in der Reihenfolge ebenfalls eine Lobrede zu halten. Die Zunge gab also das Versprechen, nicht der Geist. [37]) So unterbleibe sie, denn in dieser Weise fahr' ich nicht zu loben fort, wär' ich es doch nicht im Stande; gewißlich nicht. Das Wahre aber will ich euch, wollt ihr, in meiner eignen Weise vortragen, nicht nach dem Zuschnitt eurer Reden, damit ich mich nicht lächerlich mache. Erwäge also, lieber Phädros, ob du auch eine solche Rede magst, die das Wahre über den Eros dir anzuhören gibt, in Ausdrücken und Redefügungen, wie sich mir eben jede zufällig darbeut.

Da habe, fuhr Aristodemos fort, Phädros und die Übrigen ihn aufgefodert, in der Weise zu reden, die er selbst für die rechte halte.

Gestatte mir also, lieber Phädros, habe er gesagt, dem Agathon noch ein paar kurze Fragen vorzulegen, damit ich, nachdem ich vorher mich mit ihm verständigte, meinen Vortrag beginne.

Das gestatt' ich dir, habe Phädros gesagt, frage nur.

Darauf sei denn, erzählte er weiter, Sokrates etwa davon ausgegangen.

Allerdings, mein guter Agathon, schienst du mir deine Rede 21
gut anzulegen, indem du sagtest, dieselbe müsse zuerst nachweisen, *wie* Eros beschaffen sei und dann *was* er schaffe. Dieser

Eingang gefällt mir sehr. Wohlan, sage mir also vom Eros, da du im Übrigen schön und glänzend dargestellt hast, wie er beschaffen sei, auch Das noch, ob er so beschaffen sei, daß Eros die Liebe Jemandes ist, oder Niemandes? Ich frage aber nicht, ob er die eines Vaters, oder einer Mutter ist, wäre das doch eine lächerliche Frage: Ob Eros die Liebe eines Vaters oder einer Mutter sei; sondern als ob ich über Vater dieselbe Frage thäte, ob der Vater Jemandes Vater sei, oder nicht? Dann würdest du gewiß, wolltest du mir die rechte Antwort geben, erwidern, der Vater ist Vater eines Sohnes oder einer Tochter; nicht wahr?

Ja wohl, habe Agathon gesagt.

Nicht wahr, mit der Mutter ist derselbe Fall? — Auch Das habe er eingeräumt

Noch einige Fragen, habe Sokrates gesagt, beantworte mir, damit du noch deutlicher erkennest, wo ich hinaus will. Fragte ich nämlich: Wie doch? Ein Bruder, ist er das was er ist, ist doch Bruder Jemandes, oder nicht? — Er sei es, habe er entgegnet.

Nicht wahr, eines Bruders, oder einer Schwester? — Das habe er eingeräumt.

Versuche doch, habe er weiter gefragt, auch von Eros mir zu sagen: Ist Eros die Liebe eines oder Keines? — Aller-
200 dings ist sie die Liebe ...[50])

Das, habe Sokrates gesagt, behalte bei dir, indem du das Wessen im Gedächtnisse bewahrst; sage mir aber nur Das: Die Liebe des Gegenstandes, dessen Liebe sie ist, begehrt sie ihn oder nicht? — Ja wohl, habe er erwidert.

Begehrt und liebt sie Das, was sie begehrt, und liebt es, indem sie es besitzt, oder indem sie es nicht besitzt? — Wie es scheint, habe er gesagt, indem sie es nicht besitzt.

Bedenke doch, habe Sokrates gesagt, ob statt des Soscheinens es nicht nothwendig so sich verhält, daß das Begehrende Das begehre, was ihm mangelt, oder es nicht begehre, wenn es ihm nicht mangelt. Denn mir scheint es in hohem Grade nothwendig so sich zu verhalten. Wie geht's aber dir? — Auch mir, habe er entgegnet, scheint es so.

Wohl gesprochen. Dürfte also wol Jemand, der groß ist, groß, oder der stark ist, stark zu sein wünschen? — Das ist nach dem Zugestandenen unmöglich.

Denn dem diese Eigenschaften Besitzenden fehlt es doch wol nicht daran. — Sehr richtig.

Denn wünschte auch, habe Sokrates fortgefahren, der Starke stark zu sein und der Schnelle schnell und der Gesunde gesund — es könnte nämlich vielleicht wol in Bezug auf diese und alle ähnliche Eigenschaften Jemand glauben, die so Beschaffenen und im Besitze derselben sich Befindenden wünschen auch Das, was sie besitzen. Damit wir uns also nicht täuschen lassen, erwähne ich es. Von Diesen muß nämlich Jeder, wenn du, lieber Agathon, es recht erwägst, gegenwärtig Das besitzen, was er besitzt, er mag wollen oder nicht, und wie sollte deshalb er es doch wünschen? Wenn aber Einer sagen sollte: „Ich, der Gesunde, wünsche auch gesund zu sein, und indem ich reich bin, wünsch' ich auch reich zu sein, und begehre eben Das, was ich besitze", würden wir ihm wol erwidern: Du, guter Freund, wünschest im Besitz von Reichthum und Gesundheit und Stärke auch für die Zukunft Das zu besitzen, da du gegenwärtig es doch schon besitzest, du magst wollen oder nicht. Erwäge also, ob, wenn du sagst: ich begehre Das, was ich habe, du etwas Anderes sagst, als: ich wünsche Das, was ich gegenwärtig habe, auch für die Zukunft zu haben? Würde er umhin können, Das einzuräumen? — Das, fuhr er fort, habe Agathon zugegeben.

Heißt nun nicht, habe Sokrates gesagt, wünschen, daß Das, was er gegenwärtig hat, auch für die Zukunft ihm erhalten bleibe, Dasjenige lieben, was ihm noch nicht zu Gebote steht und was er noch nicht hat? — Ei freilich, habe er geantwortet.

Und dieser also und wer sonst etwas ihm nicht zu Gebote Stehendes begehrt, begehrt was nicht da ist, was er nicht hat und was er nicht besitzt und was er selbst nicht ist und woran es ihm fehlt. Auf dergleichen Dinge ist die Liebe und das Begehren gerichtet. — Ei freilich, habe Agathon gesagt.

Wohlan, habe Sokrates fortgefahren, laß uns noch einmal über das Gesagte uns verständigen. Ist Eros etwas Anderes, als erstens die Liebe gewisser Gegenstände, und dann

201 ſolcher, an denen es ihm ſelber mangelt? — So iſt's, habe er entgegnet.

Ferner rufe dir in das Gedächtniß zurück, auf welche Gegenſtände du in deiner Rede behaupteteſt, daß die Liebe gerichtet ſei; oder ich will, gefällt es dir, dir es in das Gedächtniß zurückrufen. Du drückteſt nämlich, mein' ich, dich ungefähr ſo aus: Die Angelegenheiten der Götter ſeien durch die Liebe zum Schönen geordnet worden, denn eine Liebe zum Häßlichen geb' es nicht. Sprachſt du nicht ungefähr ſo? — Freilich ſagt' ich Das, habe Agathon geſagt.

Streitſüchtig wenigſtens zeigſt du dich nicht[59]), lieber Freund, habe Sokrates geſagt. Und wenn Das ſich ſo verhält, wäre dann Eros etwas Anderes, als die Liebe der Schönheit, nicht aber der Häßlichkeit? — Das räumte er ein.

Wurde nun nicht zugeſtanden, er liebe Das, deſſen er ermangelt und was er nicht beſitzt? — Ja.

So ermangelt alſo Eros der Schönheit und beſitzt ſie nicht? — Nothwendig, hab' er erwidert.

Wie aber? Das der Schönheit Ermangelnde und in keiner Weiſe Schönheit Beſitzende, ſagſt du von Dem, daß es ſchön ſei? — Gewiß nicht.

Gibſt du alſo nun noch zu, daß Eros ſchön ſei, wenn Dem alſo iſt?

Und Agathon habe geſagt: Faſt ſchein' ich, lieber Sokrates, von Dem, was ich vorhin ſagte, nichts verſtanden zu haben.

Und doch, mein Agathon, ſprachſt du ſchön. Aber beantworte mir noch eine kleine Frage. Scheint dir das Gute nicht auch ſchön zu ſein? — Allerdings.

Wenn alſo Eros des Schönen ermangelt, das Gute aber ſchön iſt, dann dürfte er auch des Guten ermangeln.

Ich dürfte wol, lieber Sokrates, habe er entgegnet, nicht im Stande ſein, dir zu widerſtreiten; mög' es vielmehr ſo ſein, wie du ſagſt.

Der Wahrheit zu widerſtreiten vermagſt du nicht, mein vielgeliebter Agathon, da dem Sokrates zu widerſtreiten durchaus nicht ſchwer iſt. Und dich will ich des Weitern unange-
202 fochten laſſen. Aber die Belehrung über den Eros, die ich

einſt aus dem Munde der Diotima, einer Mantineerin, vernahm, die in dieſen und vielen andern Dingen wohlerfahren war und einſt den Athenern vor Ausbruch der Peſt durch ein Opfer [60]) einen zehnjährigen Aufſchub der Seuche [61]) bewirkte; dieſe belehrte nun auch mich über das Weſen der Liebe. Die Belehrung alſo, die ſie gab, will ich euch, ich nach meiner Weiſe, ſo gut ich's vermag, nach Dem, worüber ich und Agathon übereingekommen ſind, darzulegen verſuchen. Dieſe Belehrung muß alſo, wie du, mein Agathon, den Weg zeigteſt, zuerſt nachweiſen, wer und wie beſchaffen Eros iſt, und dann, was er bewirkt. Das Leichteſte ſcheint mir nun, es ſo darzulegen, wie einſt die Fremde durch Fragen, die ſie mir vorlegte, es nachwies. Denn auch ich äußerte mich gegen ſie ungefähr in ähnlicher Weiſe, wie Agathon gegen mich, daß Eros ein mächtiger Gott ſei und zu den Schönen gehöre. Sie widerlegte mich nun durch dieſelben Gründe, wie ich Dieſen, daß nämlich meinen Äußerungen zufolge Eros weder ſchön noch gut ſei.

Was ſagſt du, liebe Diotima, ſo iſt alſo Eros häßlich und ſchlecht? erwiderte ich.

Willſt du wol nicht läſtern? entgegnete ſie. Oder meinſt du, was nicht ſchön ſei, müſſe nothwendig häßlich ſein?

Allerdings. 202

Iſt etwa auch was nicht weiſe iſt unverſtändig? Oder wurdeſt du nicht inne, daß es etwas zwiſchen Weisheit und Unverſtand in der Mitte Liegendes gibt?

Das wäre?

Weißt du nicht, daß das Richtige meinen, auch ohne Gründe dafür anführen zu können, weder ein Wiſſen iſt — denn wie wäre etwas der Gründe Entbehrendes ein Wiſſen? — noch Unverſtand, denn wie wäre ein das Richtige Treffendes Unverſtand? Die richtige Meinung iſt aber gewiß etwas der Art, etwas zwiſchen Einſicht und Unverſtand Liegendes.

Du haſt recht, ſagt' ich.

Dringe demnach nicht darauf, daß Das, was nicht ſchön iſt, häßlich, noch Das, was nicht gut iſt, ſchlecht ſei. [62]) Ebenſo glaube auch nicht vom Eros, von dem du ſelbſt zugibſt, daß er weder ſchön noch gut ſei, darum nicht zuverſichtlicher, daß er

häßlich und ſchlecht ſein müſſe, ſondern etwas zwiſchen dieſen Beiden.

Aber es wird doch von Allen zugeſtanden, daß er ein mächtiger Gott ſei.

Von allen Nichtkundigen meinſt du, oder auch von allen Kundigen?

Gewiß, von Allen insgeſammt.

Wie aber, Freund Sokrates, ſagte ſie lachend, ſollte es von Denen zugeſtanden werden, daß er ein mächtiger Gott ſei, die behaupten, er ſei nicht einmal ein Gott?

Wer ſind denn die?

Einer, erwiderte ſie, biſt du, eine Andere ich.

Wie erklärſt du Das? entgegnete ich darauf.

Sehr leicht. Denn ſage mir, behaupteſt du nicht von allen Göttern, daß ſie glückſelig und ſchön ſeien? Oder ſollteſt du dich wol zu ſagen erdreiſten, daß der Götter einer nicht ſchön und glückſelig ſei?

Das würd' ich nicht wagen, war meine Antwort.

Glückſelig nennſt du aber doch die im Beſitze des Guten und Schönen Befindlichen?

Allerdings.

Vom Eros haſt du doch aber eingeräumt, daß er, in Ermangelung des Guten und Schönen, Das begehre, deſſen er ermangelt.

Freilich habe ich Das eingeräumt.

Wie möchte alſo wol der des Schönen und Guten Untheilhaftige ein Gott ſein?

In keiner Weiſe, wie es ſcheint.

Siehſt du alſo, daß auch du den Eros nicht für einen Gott hältſt?

23 Was wäre denn nun alſo Eros? Ein Sterblicher?

Keineswegs.

Was denn aber ſonſt?

Wie das früher Erwähnte, ein Mittelding zwiſchen Sterblichem und Unſterblichem.

Was alſo, Diotima?

Ein mächtiger Dämon, lieber Sokrates. Denn jedes Dämoniſche iſt etwas zwiſchen Gott und Sterblichem.

Und welche Macht übt es? fragte ich.

Es überbringt den Göttern und spricht gegen sie aus das von den Menschen, und gegen die Menschen das von den Göttern Ausgehende, die Gebete und Opfergaben der Einen, und die Gebote und Opfervergeltungen der Andern. Inmitten beider sich befindend, füllt es den Zwischenraum, sodaß das Ganze unter sich verbunden ist. Durch dasselbe gedeiht die gesammte Seherkunst, sowie die Kunst der Priester in Beziehung auf 203
Opfer, Weihungen, Zaubergesänge und die ganze Wahrsagerei und Zauberei. Ein Gott kommt mit einem Menschen nicht in Berührung, sondern aller Verkehr und Zwiesprach zwischen Göttern und Menschen, sei es im Wachen oder im Schlafe, findet durch dieses statt. Der dieser Dinge kundige Mann ist ein dämonischer, der eines Andern oder gewisser Künste und Handgriffe kundige ein handwerksmäßiger [63]). Solcher Dämonen gibt es nun viele und jeder Art; auch Eros ist einer von ihnen.

Aber von welchem Vater und von welcher Mutter stammt er?

Das erheischt eine etwas längere Erzählung; demungeachtet will ich es dir mittheilen. Als nämlich Aphrodite geboren war, schmauseten die Götter, so die übrigen, als Poros (Betrieb) [64]), der Metis (Klugheit, Erfindsamkeit) Sohn. Als sie aber tafelten, kam Penia (Armuth), Spenden bei solchem Wohlleben sich zu erheischen. Betrieb nun begab sich, von Nektar — Wein gab es noch nicht — berauscht, in Zeus' Garten und schlief im Taumel ein; Armuth aber, listig, ihrer Bedürftigkeit wegen darauf sinnend ein Kind vom Poros zu bekommen, legte sich ihm zur Seite und empfing den Eros. Darum ward denn auch Eros zum Begleiter und Diener Aphrodite's, da er am Feste ihrer Geburt erzeugt wurde und dazu auch, seinem Wesen nach, das Schöne liebt, indem ja auch Aphrodite schön ist. Da nun Eros des Betriebes und der Armuth Sohn ist, ist's etwa so um ihn bestellt. Erstens ist er stets arm und nichts weniger als zart und schön, wie die Meisten glauben, sondern abgehärtet, schmuzig, unbeschuht, ohne Dach und Fach, indem er auf nacktem Boden ohne Matten liegt, und vor den Thüren und im Freien schläft, fortwährend, dem Wesen seiner

Mutter treu, der Dürftigkeit Genosse. Dagegen seinem Vater nach jagt er stets nach Schönem und Gutem, ist mannhaft, keck und beharrlich, ein gewaltiger Jäger, der immerdar auf manche Kunstgriffe sinnt, nach Wissen trachtend und es sich zu erwerben geschickt, der Weisheit sein ganzes Leben hindurch nachstrebend, ein arger Zauberer, Hexenmeister und Sophist. Und sein Wesen ist weder das eines Unsterblichen noch das eines Sterblichen, sondern desselbiges Tages blüht er bald und ist, wenn es ihm gelingt, lebenskräftig, bald stirbt er dahin, lebt aber auch, der Natur seines Vaters gemäß, wieder auf; das Gewonnene aber verrinnt immer wieder, sodaß Eros weder gänzlich an Mangel leidet, noch die Fülle hat. Ferner steht er zwischen Weisheit und Unverstand mitten inne. Denn die Sache verhält sich so: Von den Göttern strebt Keiner nach Weisheit, noch wünscht Einer weise zu werden; ist er es doch; noch strebt, wenn sonst
204 Jemand weise ist, dieser nach Weisheit; noch streben die Unverständigen nach Weisheit, oder wünschen weise zu werden. Denn darin eben liegt das Nachtheilige des Unverstandes, daß er, ohne wacker und tüchtig oder verständig zu sein, sich, seiner Meinung nach, genügt. Derjenige also, der sich nicht mangelhaft bedünkt, begehrt auch Das nicht, woran er keinen Mangel zu leiden glaubt.[45])

Wer sind also, liebe Diotima, die nach Weisheit Strebenden, wenn weder die Weisen, noch die Unverständigen es sind?

Das begreift nun doch gewißlich ein Kind, daß es die zwischen Beiden mitten Innen Stehenden sind, zu denen ebenfalls auch Eros gehört. Denn gewiß gehört die Weisheit zu dem Schönsten. Eros aber ist die auf das Schöne gerichtete Liebe; sodaß nothwendig Eros ein nach Weisheit Strebender sein muß; als ein nach Weisheit Strebender aber steht er mitten inne zwischen dem Weisen und dem Unverständigen. Auch Das hat in seiner Herkunft seinen Grund, denn er ist der Sohn eines weisen und vielgewandten Vaters und einer nichtweisen und unbeholfenen Mutter. So, mein Sokrates, ist also das Wesen dieses Dämons beschaffen; daß es dir aber mit der Vorstellung, die du dir vom Eros machtest, so erging, ist nicht zu verwundern. Denn du hieltest, wie es mich nach deinen Äußerungen bedünkt, das Geliebte für den Eros, nicht

das Liebende. Darum erſchien dir, denk' ich, Eros wunderſchön, denn das Liebenswürdige iſt auch das wahrhaft Schöne, Zarte, Vollkommene und ſelig zu Preiſende; das Liebende aber iſt von anderer und etwa ſolcher Beſchaffenheit, wie ich ſie ſchilderte.

Es mag ſein, ſagt' ich, liebe Fremde, denn was du ſagſt 24
iſt gut. Welchen Nutzen ſchafft denn Eros, da er ſo beſchaffen iſt, den Menſchen?

Darüber will ich im Folgenden dich zu belehren verſuchen, lieber Sokrates. Es iſt nämlich der Gott der Liebe ſo beſchaffen und von ſolcher Herkunft, und dieſe Liebe iſt, wie du ſagſt, die des Schönen. Legte uns nun Jemand die Frage vor, was iſt denn, lieber Sokrates und Diotima, die Liebe des Schönen? Doch ich will die Frage deutlicher ſo ſtellen: Was begehrt denn Der, welcher das Schöne begehrt?

Daß es ihm zu Theil werde.

Aber, fuhr ſie fort, dieſe Antwort erheiſcht noch weiter folgende Frage: Was wird Demjenigen, welchem das Schöne zu Theil wird?

Auf dieſe Frage, erwidert' ich, bietet ſich mir keine rechte Antwort dar.

Doch wenn Jemand an die Stelle des Schönen das Gute ſetzte und fragte: Wer das Gute begehrt, was begehrt der?

Daß es ihm zu Theil werde.

Und was wird Demjenigen, dem das Gute zu Theil wird?

Das kann ich leichter beantworten: Er wird glückſelig. 205

Durch die Erlangung des Guten nämlich ſind die Glückſeligen glückſelig. Und hier bedarf es keiner neuen Frage: Wer glückſelig werden will, warum will er es werden? Sondern dieſe Antwort ſcheint mir zum Abſchluß gediehen.

Da haſt du recht, ſagt' ich.

Glaubſt du nun nicht, daß dieſer Wunſch und dieſes Begehren ein allen Menſchen gemeinſames ſei, und daß Alle ſtets wünſchen, daß das Gute ihnen zu Theil werde? Oder wie meinſt du?

Ich ſtimme bei, daß es ein Allen gemeinſames ſei.

Warum denn nun, lieber Sokrates, ſagen wir nicht von Allen: Sie lieben, wenn Alle Daſſelbe und ſtets begehren?

Warum ſagen wir vielmehr von Einigen, ſie lieben, von Andern nicht?

Das nimmt mich ſelber Wunder.

Laß es dich nur nicht wundern; denn indem wir eine Gattung der Liebe ausſcheiden, nennen wir ſie, dem Namen des Ganzen ihr beilegend, Liebe, für die übrigen Gattungen aber bedienen wir uns anderer Ausdrücke.

Wie zum Beiſpiel? fragt' ich.

Wie im Folgenden. Du weiſt, daß das Schaffen ein vielfältiges iſt. Jedes Bewirken, daß irgend etwas aus dem Nichtſein in das Sein übergehe, iſt ein Schaffen (ποιησις) ſodaß auch die Hervorbringungen aller Künſte Schöpfungen und die Werkmeiſter derſelben Schöpfer (ποιηται) ſind. [66])

Du haſt recht.

Demungeachtet aber weißt du, ſagte ſie, daß ſie nicht Schöpfer (Poeten) genannt werden, ſondern andere Namen führen. Ein kleiner Theil des geſammten Schaffens, was auf Tonkunſt und Silbenmaß ſich bezieht, wird ausgeſchieden, und der Name des Ganzen ihm beigelegt. Denn nur dieſes wird ein Schaffen — Poeſie — genannt, und die Inhaber dieſes kleinen Theiles Schöpfer oder Poeten.

Das hat ſeine Richtigkeit.

So iſt denn nun auch was die Liebe betrifft das geſammte Streben nach dem Guten und nach Glückſeligkeit die Grundlage; die mächtigſte Liebe und ſehr ränkevoll bei Jedem. [67]) Aber von Denjenigen, welche auf vielfachen andern Wegen dahin ſtreben, ſei es durch Gelderwerb, oder Leibesübungen, oder Weisheitsbetrieb, ſagt man nicht: ſie lieben oder ſeien Verliebte, Diejenigen dagegen, die ihre Richtung nach einer Gattung nehmen und auf dieſe ihr Beſtreben lenken, behaupten den Namen des Ganzen, der Liebe, des Liebens und der Verliebten.

Du ſcheinſt recht zu haben, bemerkte ich.

Nun geht zwar, fuhr ſie fort, eine Rede, daß Diejenigen lieben, die nach ihrer eignen Hälfte ſuchen [68]); aber meiner Rede nach iſt die Liebe weder auf die Hälfte, noch auf das Ganze gerichtet, wenn, lieber Freund, es nicht eben etwas Gutes iſt, da die Menſchen die eignen Füße und Hände ſich ab-

nehmen zu lassen geneigt sind, wenn diese eignen ihnen schlecht zu sein scheinen. Denn Jeder liebt, mein' ich, nicht das Eigne, es müßte denn Jemand das Gute ein sich Verwandtes und Zugehöriges nennen, das Schlechte aber ein sich Fremdes; da ja die Menschen nichts Andres lieben, als das Gute. Oder 206
meinst du etwa?

Beim Zeus, der Meinung bin ich nicht.

Kann man nun demnach nicht ganz einfach sagen: die Menschen lieben das Gute?

So ists.

Wie weiter? Müssen wir nicht hinzufügen, daß sie auch das Gute zu besitzen wünschen?

Das müssen wir.

Nicht auch, nicht blos zu besitzen, sondern auf immer zu besitzen?

Auch Das müssen wir hinzufügen.

Überhaupt ist die Liebe also der Wunsch, das Gute stets zu besitzen.

Da drückst du dich sehr richtig aus, bemerkte ich.

Da nun also die Liebe darauf gerichtet ist, fuhr sie fort, 25
in welcher Weise und durch welches Verfahren müssen die Dem Nachstrebenden ihm nachstreben, damit ihr eifriges Bemühen, ihre Anstrengung den Namen Liebe verdiene? Was ist das eben für ein Thun? Weißt du mir es zu sagen?

Dann würde ich traun nicht deiner Weisheit wegen dich bewundern, noch zu dir, um Das zu lernen, in die Schule kommen.

Ich aber will es dir sagen. Es ist nämlich das Erzeugen im Schönen, dem Körper und dem Geiste nach.

Was du da sagst, erwidert' ich, bedarf göttlicher Erleuchtung und ich fasse es nicht.

So will ich mich denn deutlicher ausdrücken. Alle Menschen, lieber Sokrates, fühlen nämlich einen Zeugungstrieb, sowol dem Körper als dem Geiste nach[69]; und unsere Natur begehrt, wenn sie zu einem gewissen Alter gelangt sind, zu erzeugen.

Im Häßlichen aber vermag sie nicht zu erzeugen, sondern im Schönen. Die Umarmung des Mannes und Weibes ist

nämlich ein Erzeugen, das ist aber ein göttlicher Act; und dies Erzeugen und Gebähren ist in einem sterblichen Geschöpfe etwas Unsterbliches. Das kann aber da nicht geschehen, wo es an Einklang fehlt. Im Einklang mit dem Göttlichen steht jedoch niemals das Häßliche, wohl aber das Schöne; bei der Geburt ist also die Schönheit eine leitende und entbindende Göttin. Kömmt daher das den Zeugungstrieb Fühlende in die Nähe des Schönen, dann empfindet es Lust und zerfließt in Wonne und erzeuget und gebiehrt; in der Nähe des Häßlichen dagegen rollt es sich, finsterblickend und mismuthig, zusammen, und wendet sich ab, und zeuget nicht, sondern unterdrückt, es schmerzlich empfindend, seinen Zeugungstrieb; darum fühlt das vom Zeugungstrieb Ergriffene und bereits Strotzende heftige Leidenschaft für das Schöne, weil es dadurch von großen Wehen befreit wird. Denn nicht auf das Schöne, lieber Sokrates, ist die Liebe gerichtet, wie du glaubst.

Auf was denn sonst?

Auf das Erzeugen und Gebähren im Schönen.

Es mag sein.

Ja, allerdings.

Inwiefern denn doch auf das Erzeugen?

Weil das Erzeugen ein Fortbestehendes und, für einen
207 Sterblichen wenigstens, Unsterbliches ist. Dem, worüber wir übereinkamen, zufolge, muß die Liebe auch nothwendig neben dem Guten nach Unsterblichkeit streben; wenn sie darauf ausgeht, daß das Gute uns stets bleibe. Dieser Behauptung nach muß auch Unsterblichkeit das Streben des Eros sein.

26 Dieses Alles lehrte sie mich also, wenn sie vom Wesen der Liebe sprach, und einstmals legte sie mir die Frage vor: Was, lieber Sokrates, meinst du, daß der Grund dieser Liebe und dieses Begehrens sei? Oder wirst du nicht inne, wie gewaltig die Begierde des Zeugens auf alle Thiere wirkt, und wie Alles, was da kreucht und was da fleugt, dahinsiecht und vom Liebestrieb ergriffen ist, zuerst sich gegenseitig zu begatten und dann das Erzeugte aufzunähren, und wie deshalb die schwächsten Thiere mit den stärksten einen fortwährenden Kampf zu bestehen und für dasselbe in den Tod zu gehen bereit sind, und um jene aufzufüttern, dem Hunger sich selbst preis-

geben und jedes Andere thun? Denn wenn von den Menschen Das geschieht, fuhr sie fort, dann könnte man glauben, sie verführen hier mit Überlegung, was ist aber der Grund solches Liebestriebes bei den Thieren? Weißt du mir Das zu sagen?

Und ich sagte wieder, ich wisse es nicht; sie aber erwiderte: Hoffst du denn je in der Liebeskunde zu etwas Tüchtigem es zu bringen, wenn du Das unerwogen lässest?

Deswegen aber, liebe Diotima, bin ich ja, wie ich eben sagte, zu dir gekommen, weil ich erkenne, daß ich des Lehrers bedürftig bin. Sage mir vielmehr auch davon und von anderm auf die Liebe Bezüglichen den Grund.

Wenn du also die Überzeugung hast, daß das Wesen der Liebe unserer wiederholten Übereinkunft gemäß so beschaffen sei, so laß es dich nicht wundern. Denn hier sucht, nach denselben Grundsätzen mit dieser (Übereinkunft) die sterbliche Natur, insoweit sie es vermag, fortzubestehen und unsterblich zu sein. Das vermag sie aber nur auf diese Weise, durch die Erzeugung, weil diese stets ein Verjüngtes statt des Alten zurücklässt. Da auch, während der Zeit in welcher man von jedem Lebenden sagt: es lebe und bleibe Dasselbe, wie zum Beispiel Jemand vom kleinen Knäbchen auf bis er zum Greise ward derselbe heißt; jedoch wird dieser Derselbe genannt, ohne je Dasselbe in sich zu vereinigen, sondern indem er theils stets sich erneut, theils Anderes verliert, wie Haare und Fleisch und Knochen und Blut, ja den gesammten Leib.[79]) Und Das gilt nicht blos vom Körper, sondern auch von der Seele; der Charakter, die Gesinnungen, Meinungen, Begierden, Frohsinn, Trauer, Befürchtungen, jedes von diesen bleibt bei Jedem nimmer Dasselbe, sondern das Eine entsteht, das Andere vergeht. Weit seltsamer als Das ist aber ferner, daß von den Kenntnissen nicht blos 208
die einen uns kommen, die andern entschwinden und wir nie hinsichtlich unserer Kenntnisse Dieselben bleiben, sondern auch jeder einzelnen Kenntniß es ebenso ergeht. Denn was man Nachsinnen nennt, findet bei einer gewissermaßen im Entschwinden begriffenen Kenntniß statt; Vergessen ist nämlich das Entschwinden der Kenntniß, indem aber das Nachsinnen eine neue Erinnerung statt der im Entschwinden begriffenen in uns erzeugt,

bewahrt ſie die Kenntniß, ſodaß ſie eine und dieſelbe zu ſein ſcheint. Auf dieſe Weiſe erhält ſich alles Sterbliche, nicht dadurch, daß es immer Daſſelbe bleibt, wie das Göttliche, ſondern dadurch, daß das im Entſchwinden Begriffene und Veraltende in uns ein anderes Neues zurückläßt, ſo beſchaffen, wie es ſelbſt es war. Durch dieſes Mittel, mein Sokrates, fuhr ſie fort, iſt das Sterbliche etwas der Unſterblichkeit theilhaftig, ſo der Leib wie alles Andere, das Unſterbliche dagegen durch andere. Wundere dich daher nicht, wenn Jegliches von Natur das ihm Entſproſſene in Ehren hält; denn der Unſterblichkeit wegen haftet an Jedem dieſe Liebe und dieſes eifrige Streben.

Und als ich dieſe Lehre vernommen hatte, bewundert' ich ſie und ſagte: Gut, hochweiſe Diotima. Verhält ſich Das wirklich ſo?

27 Und ſie erwiderte in der Weiſe echter Sophiſten[71]): Davon ſei überzeugt, lieber Sokrates; da du ja, willſt du den Ehrgeiz der Menſchen in Betrachtung ziehen, dich über das Vernunftwidrige deſſelben wundern dürfteſt, erwägſt du Das was ich ſagte nicht, indem du bedenkſt, wie arg ihnen die Liebe, einen Namen zu erlangen und unſterblichen Ruhm für immerdar ſich zu begründen, mitſpiele[72]), und wie ſie deshalb noch bereitwilliger ſind Gefahren zu beſtehen, als für ihre Kinder und Geld aufzuwenden und jedes Mühſal zu übernehmen und dafür in den Tod zu gehen. Denn glaubſt du wol, Alkeſtis hätte den Tod für den Admétos beſtanden oder Achilleus ihn nach dem Patroklos, oder euer Kodros vor ſeinen Nachkommen beſtanden, um dieſen die Königsherrſchaft zu behaupten, wenn ſie nicht glaubten, das Andenken an ihren Heldenmuth, welches wir jetzt ihnen bewahren, werde ein unvergängliches ſein? Nichts weniger als Das, fuhr ſie fort; ſondern für des Heldenmuthes unſterblichen Preis, mein' ich, und einen ſo herrlichen Nachruhm thun Alle Alles um ſo eher, je trefflicher ſie ſind, denn ſie ſtreben nach Unſterblichkeit. Diejenigen nun, die zeugungsluſtig dem Körper nach ſind, richten ihren Sinn mehr auf die Frauen und ſind in dieſer Weiſe von Liebe ergriffen, um ſich ſelbſt durch Kindererzeugung Unſterblichkeit, ein Andenken und Glückſeligkeit, ſo weit ſie es vermögen[73]), für die ganze Folgezeit zu erringen; die aber der Seele nach es ſind — denn es

gibt doch Menschen, deren Seele noch zeugungslustiger ist, als 209
ihr Körper, in dem, was der Seele zu erzeugen und fortwährend zu erzeugen zukömmt. Was kommt ihr nun zu? Weisheit und die übrigen Gattungen der Tugend, deren Erzeuger gewiß alle Dichter [71]) und diejenigen Werkmeister sind, denen man Erfindungskraft beimißt. Der beiweitem wichtigste und schönste Theil der Weisheit aber ist der auf Einrichtung der Staaten und des Hauswesens gerichtete, der den Namen der Besonnenheit und Gerechtigkeit führt. Wenn nun davon einer, gottähnliches Sinnes, von Jugend auf schwanger ist, dann begehrt er auch, wenn er zum rechten Alter gelangt, zu erzeugen und zu gebären; auch dieser geht, mein' ich, umher und sucht das Schöne, darin zu erzeugen; denn nimmer wird er im Häßlichen erzeugen. Als zeugungslustig liebt er also mehr die schönen, als die häßlichen Körper, und wenn er auf eine schöne, edle, von der Natur begünstigte Seele trifft, dann ist beides ihm sehr werth und gegen solche Menschen strömt er sogleich über in Reden über Tugend, und womit sich der wackere Mann beschäftigen und was er betreiben müsse, und versucht ihn zu bilden. Denn indem er, mein' ich, mit dem Schönen in Berührung kömmt und verkehrt, erzeugt und gebiert er, womit schon längst er schwanger ging, und Dessen er, ihm nah und fern, gedenkt, und zieht, gemeinschaftlich mit ihm, das Erzeugte auf; sodaß dergleichen Menschen eine weit innigere Gemeinschaft und zuverlässigere Freundschaft, als die auf Kindern beruhende, mit einander verbindet, indem schönere und unvergänglichere Kinder ihnen gemeinsam sind. Und ein Jeglicher dürfte es wol vorziehen, daß solche Kinder ihm entsproßten, als menschlich erzeugte, blickt er hin auf Homeros und Hesiodos und andere ehrenwerthe Dichter, des ihnen Entsprossenen wegen sie glücklich preisend, was ihnen, die selbst ebenso geartet sind, unsterblichen Ruhm und Andenken sichert. Oder ferner, fuhr sie fort, Kinder dergleichen Lykurgos in Lakedämon hinterließ, Retter Lakedämons, ja der ganzen Hellas, möcht' ich sagen. Auch Solon steht bei euch in Ehren, als Erzeuger seiner Gesetze, und viel andere Männer anderwärts, so unter Hellenen als Barbaren, die, Tugenden jeglicher Art erzeugend, viel rühmliche Thaten vollbrachten; denen bereits, solcher Kinder wegen,

gar mancher Tempel errichtet wurde, Keinem aber noch wegen irdischer.

28 In solche Kunde vom Wesen der Liebe wärest vielleicht auch
210 du wol einzuweihen, mein Sokrates; ob du aber der vollkommenen, ob du der höhern Weihe fähig bist, welche jene auch bezweckt, wenn Jemand den rechten Weg einschlägt, das weiß ich nicht.[75]) Doch will ich sie vortragen, fuhr sie fort, und an Eifer es nicht fehlen lassen, du aber suche mir, vermagst du es, zu folgen. Es muß nämlich, sagte sie, Derjenige, der bei solchem Beginnen den rechten Weg einschlagen will, als Jüngling damit anfangen, schönen Körpern sich zuzuwenden und zuerst, wenn sein Führer ihn richtig führt, Einen Körper lieben und hier schöne Reden erzeugen; dann muß er erkennen, daß die Schönheit irgend welches Körpers mit der eines andern verschwistert ist, und daß, soll man der Schönheit der Gestalt nachjagen, es eine große Thorheit ist, nicht die jeglichem Körper verliehene Schönheit für Eines und Dasselbe zu halten und durch diese Betrachtung veranlaßt, zum Liebhaber aller schönen Gestalten zu werden, und mit Geringschätzung und Verachtung in jener heftigen Liebe Eines nachzulassen; nach diesem muß er die in den Seelen liegende Schönheit höher schätzen lernen, als die im Körper und indem es ihm genügt, wenn Jemand, sollten seine körperlichen Reize auch gering sein, eine liebenswürdige Seele besitzt, diesen lieben, für ihn Sorge tragen und Reden in sich erzeugen und ihnen nachforschen, so beschaffen, daß sie den Jüngling besser machen, damit er sich gedrungen fühle, fortschreitend das Schöne in Sitte und Gesetzen zu beachten, und einzusehen, daß alles Schöne an sich sich selbst verwandt ist, damit das Körperlichschöne ihm geringfügig erscheine. Nach dem Sittlichen muß er zu den Wissenschaften ihn hinleiten, damit jener ferner die Schönheit der Wissenschaften erkenne und damit derselbe, indem bereits sein Blick sich auf das Vielfachschöne richtet, nicht mehr, knechtisches Sinnes, mit dem an Einem haftenden sich begnüge, mit der Schönheit eines Knäbchens oder Mannes oder Einer Bestrebung, als dienstbarer, niedrig stehend und engherziges Sinnes, sondern dem weiten Meere des Schönen zugewendet und es betrachtend, herrliche Reden und Gedanken in des Weisheitsstrebens Fülle erzeuge, bis er dadurch gekräf-

tiget und gefördert, eine solche Wissenschaft, die eines solchen Schönen, erfasse.

Bemühe dich aber, fuhr sie fort, mit so gespannter Aufmerksamkeit, wie es dir möglich ist, das Weitere zu vernehmen.

Wer nämlich in der Liebe bis dahin geleitet wurde, indem 29
er das Schöne in richtiger Reihenfolge und rechter Weise erschauete, der wird, indem er bereits dem Gipfel der Liebeskunst sich nähert, plötzlich etwas seinem Wesen nach bewundernswerth Schönes erblicken, eben Jenes, lieber Sokrates, dessetwegen ja auch die frühern Bemühungen insgesammt stattfanden; zuerst ein stets Seiendes und weder Werdendes noch Vergehendes, 211
weder Wachsendes noch Abnehmendes, ferner nicht ein von einer Seite Schönes, von der andern Häßliches, das es bald ist, bald nicht ist; noch in Vergleichung mit Dem Schönes, mit Jenem Häßliches, noch hier Schönes, dort Häßliches, indem es etwa Manchen für schön, Andern für häßlich gilt. Ferner wird auch das Schöne an sich nicht sich darstellen als ein Gesicht, oder Hände oder sonst etwas des Körperlichen Theilhaftiges, noch als eine Rede oder Wissenschaft, noch auch etwa als an einem Andern Befindliches, wie an einem Geschöpfe, oder an der Erde oder dem Himmel, oder an sonst Etwas, sondern indem es an sich und für sich stets Dasselbe ist, alles andere Schöne aber an demselben in solcher Weise Theil hat, daß dieses Andere wird und vergeht, Jenes dagegen weder irgend zu- noch abnimmt, noch sonst eine Veränderung erleidet. Wenn nun Jemand, von schönen Gegenständen vermöge einer vernünftigen Knabenliebe weiter fortschreitend, jenes Urschöne zu erschauen beginnt, dann möcht' er wol dem Ziele ziemlich nahe sein. Denn gewiß ist Das der rechte Weg zur Liebe, den man einschlagen oder von einem Andern sich führen lassen muß, daß man jenes Urschönen wegen von diesen schönen Gegenständen stets, wie auf Stufen, immer aufwärts steige, von Einem zu zweien, und von zweien zu allem Körperlichschönen; von dem Körperlichschönen ferner zum Sittlichschönen, von dem Sittlichschönen zu schönen Kenntnissen, bis man endlich von andern Kenntnissen zu jener Kenntniß sich erhebt, welche die Kenntniß von nichts Anderm als von jenem Urschönen ist, und bis man zuletzt erkennt, was das Schöne an sich ist.

Dahin im Leben gediehen, fuhr die mantineiſche Fremde fort, wird erſt, mein theurer Sokrates, wenn irgendwo, das Leben für den Menſchen zum wahren Leben, indem er das Schöne an ſich erſchauet. Wenn du irgendje zu deſſen Anſchauen gelangſt, werden dir nicht Gold und Kleiderpracht und ſchöne Knaben und Jünglinge damit vergleichbar erſcheinen, deren Anblick jetzt dich hinreißt, ſodaß du und viele Andere bereit ſind, ſobald ſie ihre Lieblinge ſehen und, wenn es irgend möglich wäre, ſtets mit ihnen zuſammen ſind, weder zu eſſen noch zu trinken, ſondern nur ſie anzuſchauen und mit ihnen zuſammen zu ſein. Was meinen wir nun, wenn es Jemandem zu Theil würde, das Schöne an ſich, lauter, rein, unvermiſcht, nicht behaftet mit menſchlichem Fleiſche und Farben und dem übrigen, vielfältigen irdiſchen Tande, ſondern wenn er vermöchte das Göttlichſchöne an ſich, in ſeiner Einfachheit, zu erſchauen —
212 meinſt du dann wol, daß das Leben eines Menſchen ſich ſchlecht geſtalten werde, der dahin ſeine Blicke richtet und Jenes mit dem rechten Werkzeuge erſchaut und ihm vereint iſt? Oder bedenkſt du nicht, daß nur da es ihm gelingen wird, nicht Schattenbilder der Liebe, indem er ja nicht an einem Schattenbilde haftet, ſondern wahrhafte Abdrücke derſelben zu erzeugen, da er an etwas Wahrhaftem haftet? Indem er aber die echte Tugend erzeugt und auferzieht, gelingt es ihm, ein Liebling der Gottheit, und auch ihm, wenn irgend einem Menſchen, unſterblich zu werden.

Solches, mein Phädros und ihr Übrigen, lehrte Diotima und überzeugte mich, und davon überzeugt, verſuch' ich auch Andere zu überzeugen, daß nicht leicht Jemand zur Erlangung ſolches Gutes einen der menſchlichen Natur angemeſſenern Beiſtand wählen könne, als den Eros. Deshalb behaupt' ich nun, jeder Mann müſſe den Eros in Ehren halten, und ich ſelbſt halte die Liebeskunſt in Ehren und übe ſie vor Allem und ermahne die Andern dazu und lobpreiſe, ſo jetzt wie Immer, ſo gut ich es vermag, die Macht und Mannhaftigkeit des Eros.

Dieſe Rede alſo, mein Phädros, laß, gefällt es dir, für eine Lobpreiſung des Eros gelten; wo nicht, ſo nenne ſie wie und mit welchem Namen du Belieben trägſt.

Als Das Sokrates gesagt, haben die Andern ihren Beifall 30
bezeugt, Aristophanes aber etwas zu sagen sich angeschickt, weil Sokrates in seiner Rede seiner, jener Sage erwähnend, gedachte.[76]) Und mit einem Male habe das Anschlagen an die Vorderthüre großes Geräusch, als ob es von Nachtschwärmern herrühre, verursacht und man habe die Töne einer Flötenspielerin vernommen. Daher habe Agathon gesagt: Wollt ihr nicht nachsehen, ihr Burschen? Und wenn es ein Bekannter ist, so ladet ihn ein; wo nicht, dann sagt ihm, wir zechen nicht, sondern gestatten bereits uns Rast. Und nicht lange darauf habe man im Eingang die Stimme des Alkibiades vernommen, der seine Ladung hatte, laut: wo ist Agathon? schrie[77]) und verlangte, man solle ihn zu diesem führen. So habe also die Flötenspielerin, indem sie ihm unter die Arme griff, und einige Andere seiner Dienerschaft denselben ihnen zugeführt, und er sei mit einem dichten Epheu- und Veilchenkranze bekränzt und mit sehr vielen Bändern auf dem Kopfe in der Thüre stehen geblieben und habe gesagt: Meinen Gruß, ihr Männer, werdet ihr einen tüchtig angetrunkenen Mann als Zechgenossen aufnehmen? Oder sollen wir wieder unsers Weges ziehen, nachdem wir blos, weshalb wir gekommen sind, den Agathon bekränzten? Gestern nämlich, habe er fortgefahren, war es mir nicht möglich zu kommen, heute aber bin ich mit den Bändern auf dem Kopfe erschienen, damit ich von meinem Haupte sie nehmend das Haupt des Kunstreichsten[78]) und Schönsten, wenn ich ihn so nennen darf, damit umwinde. Werdet ihr etwa mich als einen Angetrunkenen auslachen? Ich aber weiß 213
gewiß, wenn ihr auch lacht, daß ich die Wahrheit rede. Sagt mir aber, ehe ich einen Schritt weiter thue, soll ich auf meine Bedingungen eintreten? Wollt ihr mit mir zechen oder nicht?

Da haben Alle aufgejubelt und ihn einzutreten und sich niederzulassen aufgefodert, Agathon aber ihn eingeladen. Und geführt von seinen Leuten sei er vorgeschritten und habe, indem er dabei die Bänder, ihn zu bekränzen, emporgehalten und vor den Augen gehabt, den Sokrates nicht gesehen, sondern sich neben Agathon, mitten zwischen diesen und den Sokrates, niedergelassen; Sokrates habe ihm nämlich, damit er sich lagere, Platz gemacht. Indem er sich aber neben dem Agathon

niederließ, habe er dieſen umarmt und bekränzt. So habe denn Agathon geſagt: Entſchuhet den Alkibiades, ihr Burſchen, damit er mit uns zu dreien ſich lagere.

Sehr gern, habe Alkibiades entgegnet. Wer iſt denn aber unſer dritter Zechgenoſſe da? Und dabei habe er ſich umgekehrt und ſelbſt den Sokrates erkannt, ſei bei ſeinem Anblick aufgeſprungen und habe geſagt: Beim Herakles, was war denn Das? Auch hier, Freund Sokrates, haſt du dich, indem du wieder Jagd auf mich machſt, im Hinterhalt gelagert, wie du immer gewohnt wareſt, da mit einem Male zum Vorſchein zu kommen, wo ich am wenigſten dich erwartete. Und was hat jetzt dich hieher geführt? Und in welcher Abſicht haſt du wieder hier dich gelagert? Nicht nämlich neben dem Ariſtophanes und wenn ſonſt Jemand witzig iſt und es ſein will, ſondern es iſt deiner Schlauheit gelungen, dir ein Lager neben dem Schönſten aller hier Anweſenden zu verſchaffen.

Überleg' es dir wohl, habe darauf Sokrates geſagt, lieber Agathon, ob du mich ſchützen willſt. Schafft mir doch die Liebe dieſes Menſchen nicht wenig Noth. Denn von der Zeit an, ſeitdem ich den da zu lieben begann, iſt es mir nicht verſtattet, einen Schönen weder anzuſehen, noch mit ihm ein Geſpräch anzuknüpfen, ſonſt gebehrdet ſich der Freund aus Eiferſucht und Misgunſt gar ſeltſam und ſchilt mich aus und enthält ſich kaum thätlicher Angriffe. Habe alſo Acht, daß er nicht auch jetzt etwas ſich erlaubt; verſöhn' uns lieber oder nimm mich, wenn er Gewalt brauchen will, in deinen Schutz; denn ſeine Liebesraſerei und ſeine Neigung zu mir, ſeinem Liebhaber, läßt mich Alles fürchten.

Nein, habe Alkibiades geſagt, zwiſchen mir und dir kömmt keine Ausſöhnung zu Stande, ſondern du ſollſt mir dafür noch ein anderes Mal büßen: Jetzt aber, mein Agathon, gieb mir von dieſen Bändern da, daß ich damit auch ſein bewundernswerthes Haupt da umwinde, und damit er mir nicht den Vorwurf mache, ich habe dich bekränzt, ihn ſelbſt aber, der durch der Rede Gewalt nicht blos neulich, wie du, ſondern für und für obſiegt, dennoch nicht. Und zugleich habe er von den Bändern einige genommen, den Sokrates bekränzt und ſich niedergelaſſen.

Nachdem er aber Platz genommen, habe er begonnen: Auf 31
denn, lieben Männer, scheint ihr mir doch nüchtern; Das darf man euch aber nicht nachsehen, sondern ihr müßt trinken: denn so lautet unsere Übereinkunft. Darum wähl' ich zu unserm Zechkönige, bis ihr zur Genüge Bescheid thatet, mich selbst. Hat aber Agathon einen großen Pokal, so bring' er ihn herbei. Doch braucht es dessen nicht, sondern, fuhr er fort, gib, Bursche, die Kühlschale dort her, von der er sah, daß sie über acht Kotylen faßte.[79]) Nachdem er diese sich voll gießen lassen, 214
habe er zuerst selbst sie geleert nnd dann sie für den Sokrates zu füllen befohlen und dazu gesagt: Gegen den Sokrates, lieben Freunde, hilft mir der Kunstgriff nichts; denn trank er auch soviel als Jemand ihm auferlegte, dürfte er doch wol nie berauscht werden.[80])

So habe also Sokrates, nachdem der Sclave die Schale füllte, getrunken; Eryximachos aber gesagt: Wie machen wir es nun, lieber Alkibiades? Sprechen wir ohne Weiteres nichts beim Becher und singen auch nichts dabei, sondern trinken vielmehr, wie Durstige, geradehin?

Ei Eryximachos, habe da Alkibiades gesagt, willkommen du bester Sohn des besten und verständigsten Vaters!

Das geb' ich auch dir zurück, habe Eryximachos entgegnet; aber was fangen wir an?

Was du anordnest; dir muß man sich ja wol fügen:

Denn ein heilender Mann ist werth wie viele zu achten.[81])

Gib also an was dir beliebt.

So höre denn, habe Eryximachos gesagt: Wir beschlossen, bevor du eintratest, jeder solle, wie nach Rechts die Reihe ihn treffe, eine Rede, so schön er es vermöge, auf den Eros halten und ihn lobpreisen. Wir Andern insgesammt sind nun an der Reihe gewesen, dir aber kommt es zu, da du nicht daran gewesen bist, wohl aber die Schale geleert hast, das Wort zu nehmen, nachdem du es aber gethan, dem Sokrates eine Aufgabe zu stellen, welche dir beliebt, und dieser seinem Nachbar zur Rechten und so fort.

Dein Vorschlag läßt sich hören, habe Alkibiades erwidert. Daß aber einer, der sich einen Rausch trank, vor Nüchternen mit Reden in die Schranken trete, Das dürfte eine unbillige

Foderung sein. Und außerdem, du Hochbegabter, gelang es dem Sokrates etwas von Dem, was er eben sagte, dich glauben zu machen? Oder weißt du nicht, daß er gerade das Gegentheil von Dem ist, was er sagte? Denn dieser Freund wird, wenn ich in seinem Beisein einen andern als ihn, Gott oder Menschen, lobpreise, sich nicht enthalten, sich thätlich an mir zu vergreifen.

Wirst du nicht deine lose Zunge zügeln? habe Sokrates gesagt.

Nein, beim Poseidon, habe Alkibiades entgegnet, wende mir nichts dagegen ein. Denn in deinem Beisein würd' ich keinen Andern, wer es sein mag, lobpreisen.

Thue Das vielmehr, habe Eryximachos gesagt, wenn's dir beliebt; preise das Lob des Sokrates.

Wie sagst du? habe Alkibiades versetzt; meinst du Eryximachos, ich solle es thun? Soll ich mich an den Mann machen und vor euch an ihm mich rächen?

Guter Freund, habe Sokrates gesagt, was hast du im Sinne? Willst du in lächerlicher Weise mich lobpreisen? Oder was hast du vor?

Die Wahrheit will ich sagen. Erwäge aber, ob du es gestatten willst.

Ei gewiß, sei Sokrates' Antwort gewesen, die Wahrheit zu sagen gestatte ich und fodere sogar dich dazu auf.

Ich kann nicht schnell genug dazu kommen. Und mache du es so. Sollt' ich etwas Unwahres sagen, so falle mir, gefällt es dir, in die Rede und erkläre, daß ich hier Falsches be-
215 richte. Denn mit Absicht will ich nichts Unwahres sagen. Wundere dich übrigens nicht, wenn ich aus der Erinnerung bald Dieses bald Jenes anführe; denn in meinem Zustande ist die Aufgabe, deine Sonderbarkeiten geläufig und der Reihe nach aufzuzählen, keine leichte: Den Sokrates, lieben Freunde, will ich aber in folgender Weise, in Gleichnissen nämlich, zu preisen versuchen. Vielleicht wird er nun meinen, um Lachen zu erregen; aber nicht zum Lachen zu reizen, sondern auf die Wahrheit ist es bei der Vergleichung abgesehen.

32 Ich behaupte nämlich, er habe sehr viel Ähnliches mit denjenigen Silenen, die in den Bildhauerwerkstätten sitzen, und

welche die Künstler mit Hirtenpfeifen und Flöten darstellen, in deren innerm Raume man, werden sie zu beiden Seiten auseinander geschlagen, Götterbilder erblickt. Ferner behaupt' ich, daß er dem Satyr Marsyas gleiche.[82]) Daß du also dem Aussehen nach diesem ähnlich bist, lieber Sokrates, das wird gewiß nicht einmal dir selbst zweifelhaft erscheinen; vernimm des Weitern, in wiefern du auch im Übrigen ihnen gleichest. Ein Schalk bist du; oder nicht? Gibst du es nicht zu, so bring' ich Zeugen bei. Etwa aber kein Flötenspieler? Doch; ein weit bewundernswertherer, als jener. Denn er bezauberte durch Blasinstrumente, vermittelst der Kraft seines Mundes die Menschen, und das thut noch jetzt, wer auf der Flöte die Tonweisen desselben vorträgt. Denn das für die Flöte vom Olympos Ersonnene leg' ich dem Marsyas bei, da er Jenes Lehrer war. Seine Tonweisen also, ob ein tüchtiger Flötenspieler, oder nur eine schlechte Flötenspielerin[83]) sie vorträgt, fesseln vor allen, und geben, weil sie göttlich sind, diejenigen kund, denen Götterverkehr und Weihungen Noth thun.[84]) Du aber unterscheidest nur dadurch dich von Jenem, daß du ohne Instrumente durch bloße Worte dasselbe bewirkst. Hören wir daher andere Reden eines andern, selbst sehr guten Redners, so nimmt sie Keiner, möcht' ich sagen, im Geringsten sich zu Herzen; hört dagegen Jemand dich oder deine von einem Andern, selbst wenn er einen ganz schlechten Vortrag hat, wiederholten Reden, dann sind wir, es mag ein Weib sie vernehmen, oder ein Mann oder Jüngling, hingerissen und fühlen uns gefesselt. Ich selbst wenigstens, gewänn' es nicht den Anschein, als ob ich einen vollständigen Rausch habe, könnt' euch zuschwören, daß es gar arg bei seinen Reden mir ergangen ist und noch jetzt ergeht. Denn wenn ich ihn höre, klopft mir das Herz weit stärker als den vom Korybantentaumel Ergriffenen[85]), und seine Reden entlocken mir Thränen; und ich sehe, daß es sehr vielen Andern ebenso ergeht. Hört' ich den Perikles[86]) und andere gute Redner, so überzeugte mich zwar ihr Vortrag, aber etwas dem Ähnliches erfuhr ich nie, noch gerieth mein Herz in Verwirrung und fühlte sich entrüstet über meinen, eines Freien unwürdigen Zustand. Von diesem Marsyas da wurde ich aber traun oft in eine Stimmung versetzt, daß mir in solchem Zustande

216 das Leben unerträglich schien. Und du wirst nicht sagen, lieber Sokrates, daß dem nicht also sei. So bin ich auch jetzt noch mir bewußt, daß, wollt' ich ihm Gehör geben, ich ihm nicht widerstehen, sondern wol dasselbe mir widerfahren würde, Denn er nöthigt mich einzugestehen, daß ich, während mir selbst es noch an Vielen fehlt, mich selbst vernachlässige und dabei doch die Angelegenheiten der Athener betreibe. Indem ich mir also gewaltsam, wie vor den Sirenen, die Ohren zuhalte, rett' ich mich durch schnelle Flucht; damit ich nicht, indem ich zur Stelle bei ihm sitzen bleibe, zum alten Manne werde. Mit ihm allein unter allen Menschen begegnet mir Das, wovon man glauben sollte, daß es nicht in meiner Natur liege, mich vor irgend Jemandem zu schämen; vor diesem allein aber schäm' ich mich. Denn ich bin mir selbst bewußt, ihm nicht widersprechen zu können, als komme mir es nicht zu, Das zu thun, wozu er mich ermahnt, und daß ich, bin ich von ihm weg, den Ehrenbezeugungen der Menge erliege. So such' ich ihm zu entwischen und meid' ihn, und schäme mich, wenn ich seiner ansichtig werde, meiner Zugeständnisse und möchte oft wünschen, ihn nicht mehr unter den Lebenden zu sehen. Ging aber Das in Erfüllung, dann bin ich überzeugt, würd' ich mich noch weit mehr betrüben, sodaß ich nicht weiß, was ich mit diesem Menschen beginnen soll. Und so ist es mir und in ähnlicher Weise vielen Andern durch die Flötentöne dieses Satyr ergangen.

33 Vernehmt nun noch Anderes von mir, wie ähnlich er denjenigen Gegenständen ist, mit welchen ich ihn verglich, und wie wunderſame Gewalt er übt. Denn seid nur überzeugt, Keiner von euch kennt diesen Mann, ich aber will ihn enthüllen, da ich einmal den Anfang machte. Ihr seht nämlich, welche Liebe Sokrates zu schönen Jünglingen trägt und wie er stets um sie herum und von ihnen bezaubert ist. Ferner ist er seinem Aussehen nach, ganz unwissend und versteht nichts. Ist das nicht silenenhaftig? In hohem Grade. Denn diese äußere Hülle birgt, wie ein geschnitztes Silenenbild, unsern Freund da; wird aber sein Inneres enthüllt, welcher Besonnenheit Fülle meint ihr wol, liebe Zechbrüder, daß sich da zeige? Wisset, daß, weder wenn Einer schön ist, Das irgend ihn kümmert, sondern er Das so gering achtet, wie wol Niemand glauben dürfte,

noch wenn Jemand Reichthum, oder irgend einen andern der von der großen Menge werth geachteten Vorzüge beſitzt. Auf alle dieſe Güter ſetzt er keinen Werth und achtet uns für nichts, ſondern verſtellt ſich ſein ganzes Leben hindurch gegen Andere und treibt mit ihnen ſein Spiel. Wenn er aber Ernſt zeigt und ſein Inneres aufſchließt, ob dann Einer die darin verborgenen Götterbilder erſchaute, weiß ich nicht; ich aber erblickte ſie einmal und ſie erſchienen mir ſo göttlich und gülden und 217
reizend ſchön und bewundernswürdig, daß ich ohne großes Zögern thun zu müſſen glaubte, was Sokrates irgend von mir verlange. In der Meinung aber, daß er gegen den blühenden Jüngling eine lebhafte Neigung fühle, erſchien mir das als ein willkommner Fund und ein wunderſames Glück für mich, indem es mir, zeigt' ich mich willfährig gegen den Sokrates, geſtatten werde, Alles, was Sokrates wiſſe, zu vernehmen. Denn ich bildete mir wunder wie viel auf meine Jugendblüte ein. In ſolcher Abſicht alſo entließ ich, ſonſt nicht gewohnt ohne eines Dieners Begleitung mit ihm zuſammenzuſein, jetzt den Diener und war mit ihm allein. Denn ich muß euch in Allem die Wahrheit berichten, habt aber wohl Acht; und du, mein Sokrates, zeihe mich der Lüge, wenn ich Falſches berichte. Allein alſo kam ich zu ihm und fand ihn allein, und vermeinte, er werde alsbald ſo zu mir ſprechen, wie etwa ein Liebhaber zu ſeinem Liebling, wenn er ohne Zeugen iſt, und freute mich deß, davon geſchah aber nicht das Geringſte; ſondern nachdem er ſich mit mir wie gewöhnlich unterhalten und den Tag verbracht hatte, pflegt' er davonzueilen. Nachher foderte ich zu gemeinſchaftlichen Leibesübungen ihn auf und übte mich mit ihm, in der Erwartung dabei etwas zu erreichen. Er übte ſich alſo und rang oft mit mir, ohne daß Jemand dabei zugegen war. Und was bedarfs weiterer Erzählung? Richtete ich doch nichts aus. Da ich nun ſo in keiner Weiſe etwas erreichte, glaubte ich einen ſtarken Angriff auf den Mann unternehmen und es, da ich es einmal unternommen hatte, nicht aufgeben, ſondern dahinterkommen zu müſſen, wie es um die Sache ſtehe. So lud ich ihn zur Abendmahlzeit ein, indem ich auf ihn geradezu, wie ein Liebhaber auf ſeinen Liebling, Jagd machte.[87]) Auch hier ſagte er nicht einmal ſogleich zu, ließ ſich aber mit der Zeit

doch dazu bestimmen. Als er aber zum ersten Male sich einfand, wollte er nach eingenommener Mahlzeit gehen. Und dieses Mal ließ ich aus Scham ihn ziehen. Bei einem zweiten Versuche aber zog ich, nachdem er gegessen hatte, die Unterhaltung weit in die Nacht und nöthigte ihn auch noch, unter dem Vorwande, daß es spät sei, zum Bleiben. So schlief er auf dem an das meinige stoßenden Ruhebette, auf dem er bei Tische zu lagern pflegte, und in dem Zimmer schlief Niemand sonst, als wir. Bis hierher nun ließ sich wol Das von mir Erzählte Jedem mit Anstand mittheilen; das Weitere aber würdet ihr wol nicht von mir vernehmen, wenn nicht erstens, dem Sprüchworte nach, der Wein, ob nun Diener zugegen sind, oder nicht[83]), wahrhaftig wäre, und ferner es mir für einen, der eine Lobrede auf den Sokrates unternahm, unrecht scheint, eine stolze That desselben zu unterdrücken. Ferner ergeht es auch mir so, wie den von einer Natter Gebissenen. Denn man sagt wol, daß Jemand, dem Das widerfuhr, Keinem sagen wolle, wie ihm zu Muthe war, als den ebenfalls Gebissenen, indem diese
218 allein des selbst Erfahrenen gedenken und es ihm nicht verdenken würden, wenn er vom Schmerz ergriffen Jegliches zu sagen und zu thun sich nicht entblödete. Indem ich nun einen noch empfindlicheren Biß erlitt, und an dem empfindlichsten Theile, an welchem ihn Jemand irgend erleiden könnte (am Herzen nämlich oder an der Seele oder wie man es nennen soll verwundet und gebissen von den auf das Streben nach Weisheit bezüglichen Reden, die, wenn sie ein jugendliches, von der Natur nicht vernachlässigtes Gemüth fassen, sich grimmiger festbeißen als die Natter und Jegliches zu sagen und zu thun antreiben); und da ich ferner einen Phädros, Agathon, Eryximachos, Pausanias, Aristodemos und Aristophanes vor mir sehe; was soll ich des Sokrates selbst noch gedenken und anderer Anwesenden? Habt ihr doch Alle den Weisheitswahnsinn und Taumel mit mir empfunden, darum sollt ihr Alle es hören. Denn nicht verdenken werdet ihr mir, was ich damals that und jetzt erzähle. Die Dienerschaft aber und wenn sonst ein Uneingeweihter und Ungebildeter unter uns ist, der verschließe sein Ohr mit wohlverwahrten Pforten.

34 Wie also nun, ihr lieben Männer, die Lampe ausgelöscht war und die Sclaven das Zimmer verlassen hatten, glaubte

ich mit ihm ohne Umschweife verfahren und unverhohlen ihm eröffnen zu müssen, was ich beschloß. Und indem ich ihn anstieß, sagt' ich: Schläfst du denn, Sokrates?

Nicht doch, erwiderte er,

Weist du nun, wozu ich entschlossen bin?

Und Das wäre?

Du scheinst mir, erwidert' ich, der einzige meiner Liebhaber zu sein, der es zu sein verdient und offenbar scheust du dich, es mir zu eröffnen. Ich bin aber des Sinnes: Mir bedünkt es sehr unverständig nicht blos darin, dir nicht gefällig zu sein, sondern auch wenn du irgend sonst etwas von mir begehren solltest, was in meinem und meiner Freunde Vermögen steht. Denn mir ist nichts wünschenswerther, als so gut wie möglich zu werden, dazu aber mir behülflich zu sein, halte ich Niemanden geeigneter, als dich; wollt' ich aber einem solchen Manne nicht willfährig sein, dann würde ich mich mehr vor den Verständigen schämen, als, wär' ich es, vor der großen Menge und den Unverständigen.

Er aber erwiderte, als er Das hörte, sehr schalkhaft und ganz in seiner gewöhnlichen Weise: Mein lieber Alkibiades, du scheinst mir in der That nicht auf den Kopf gefallen; wenn, Das, was du von mir sagst, eben der Wahrheit entspricht, und in mir eine Kraft liegt, dich besser zu machen, dann würdest du fürwahr eine unerreichbare Schönheit in mir erblicken, die bei weitem den Vorzug vor deiner Wohlgestalt hätte. Wenn du nun bei solchem Anblick auf Gütergemeinschaft zwischen uns sinnst und auf einen Tausch von Schönheit gegen Schönheit, dann denkst du um kein Geringes mich zu übervortheilen und beabsichtigest, statt des vermeinten, das wahre Schöne zu erlan- 219
gen und in der That gegen eherne Waffen goldene einzutauschen.[89]) Aber prüf' es genauer, du Hochbegabter, damit meine Werthlosigkeit dir nicht entgehe. Fängt doch der Blick des Nachdenkens sich zu schärfen an, wenn die Schärfe des Auges nachzulassen beginnt, davon bist du aber noch weit entfernt.[90])

Meine Ansicht, versetzt' ich, als ich Das hörte, hab' ich ausgesprochen, von der kein Wort anders lautet, als wie ich denke; du aber überlege, was du für dich und für mich für das Beste hältst.

Wohl gesprochen, sagte er. Nach solcher Überlegung wollen wir in Zukunft thun, was für uns Beide in dieser und anderer Hinsicht als das Beste sich ergeben dürfte.

Nachdem ich diese Antwort vernommen und Solches zu ihm gesagt und meine Pfeile, so zu sagen, auf ihn abgeschnellt hatte, hielt ich ihn für getroffen. Und indem ich aufstand und ihm nicht weiter zu reden gestattete, hüllte ich ihn in meinen eigenen Mantel (denn es war Winter) warf sein abgetragenes Mäntelchen beim Niederlegen um mich, schlang beide Hände um diesen wahrhaft dämonischen und bewundernswerthen Mann und lag so die ganze Nacht. Und auch hierin, mein Sokrates, wirst du mich nicht der Unwahrheit zeihen. Indem ich also Das that, zeigte dieser sich mir in solchem Grade überlegen, und verachtete, verlachte, ja höhnte meine blühende Jugend: obgleich ich darauf wenigstens nicht wenig mir einbildete, ihr würdigen Richter — bring' ich doch den Hochmuth des Sokrates vor euer Gericht. — Denn bei den Göttern und Göttinnen, ihr könnt überzeugt sein, daß, nachdem ich mein Lager mit dem Sokrates theilte, ich so unbefleckt von demselben mich erhob, als habe ich beim Vater oder einem ältern Bruder geschlafen. [91])

Wie glaubt ihr nun wol, daß ich nach diesem Vorfall mich gegen ihn gestimmt fühle, indem ich als schmählich zurückgewiesen mich ansehe, dabei aber die Charakterstärke, Besonnenheit und Mannhaftigkeit desselben bewundere, indem ich einen Mann fand durch Weisheit und Enthaltsamkeit so ausgezeichnet, wie ich keinen zu finden erwartet hatte? So vermocht' ich also weder ihm zu zürnen und seinem Umgange zu entsagen, noch bot sich mir ein Mittel dar, ihn an mich heranzuziehen. Denn davon war ich fest überzeugt, daß er durch Geld [92]) weit unverwundbarer sei als Aias [93a]) an irgend einer Stelle durch das Schwert, dem Einzigen aber, wodurch ich ihn zu bewältigen hoffte, war er entgangen. So trieb ich rathlos mich umher, der Herrschaft dieses Menschen, wie kein Anderer über einen Anderen sie übte, unterworfen. Denn das Alles hatte sich zwischen mir und ihm zugetragen, als wir später beide an einem Heereszug nach Potidäa [93b]) Theil nahmen, und dort waren wir Tischgenossen.

Da zeigte er sich nun zuvörderst bei Strapazen nicht nur

mir, sondern auch allen andern überlegen. Wenigstens so oft wir irgendwo, wie es im Felde zu geschehen pflegt, abgeschnitten, ohne Lebensmittel waren, kamen die Andern in Ertragung des Mangels ihm durchaus nicht bei. Des Überflusses dagegen wußte er allein sich recht zu erfreuen, so im Übrigen, als dadurch, daß er, ohne Neigung zum Zechen, Alle, wenn er zu trinken genöthigt wurde, darniedertrank, und, was am Meisten zu verwundern war, kein Mensch sah je den Sokrates berauscht. Beim Ausharren im Winter, — denn dort gibt es strenge Winter — erregte dieser Mann ferner so im Übrigen Bewunderung, vorzüglich aber ging, als einst ein sehr strenger Frost eintrat, und alle entweder gar nicht herauskamen, oder, wenn Einer es that, mit wunder wie dichter Kleidung angethan, und mit Sohlen unter den mit Filz und Lämmerfellen umwickelten Füßen, Er in einer Bekleidung aus, wie er auch sonst sie zu tragen pflegte und schritt leichter unbeschuht über das Eis, als die Andern mit Sohlen unter den Füßen; so daß die Kameraden mit scheelen Augen ihn ansahen, als wolle er sich über sie erheben.

So zeigt er sich also hier.

Wie er auch Jenes vollbracht' und bestand der gewaltige Krieger [91])

dort einmal im Felde, Das ist hörenswerth. Auf einen Gedanken nämlich gerathen, stand er vom Morgen an nachsinnend auf Einer Stelle; und als es ihm nicht gelingen wollte, ließ er nicht ab, sondern blieb grübelnd stehen. Und schon war es Mittag und die Leute bemerkten es und verwundert machte Einer den Andern darauf aufmerksam, daß Sokrates von frühem Morgen an, einem Gegenstande nachforschend, dastehe. Endlich aber brachten einige Jonier, es war nämlich im Sommer, da es Abend war, nachdem sie zu Abend gegessen hatten, ihre Matten heraus, um theils im Kühlen zu schlafen, theils ihn zu beobachten, ob er auch die Nacht über stehen bleiben werde. Er aber blieb stehen, bis der Morgen anbrach und die Sonne aufging, dann, nachdem er den Sonnengott betend begrüßt, entfernt' er sich eilig.

Soll ich euch auch von ihm in der Schlacht erzählen? Verdient doch auch das von Rechtswegen bei ihm Anerkennung.

Als nämlich die Schlacht stattfand, nach welcher die Feldherrn mir sogar [95]) den Preis der Tapferkeit zuerkannten, rettete mich kein Anderer, als dieser Mann, indem er den Verwundeten nicht im Stiche lassen wollte, vielmehr ward er der vollständige Retter meiner Schutzwaffen und meiner selbst. Und ich, mein lieber Sokrates, verlangte auch damals, die Feldherren sollten den Preis dir zuerkennen, und du wirst hier nichts einwenden, noch mich der Unwahrheit zeihen; als aber die Feldherren meinen Rang [96]) berücksichtigten und mir den Preis zuerkennen wollten, betriebst du es eifriger als die Feldherrn selbst, daß ich ihn lieber erhalte, als du. Ferner war es auch der Mühe werth, den Sokrates zu beobachten, als das Heer flüch-
221 tig von Delion [97]) sich zurückzog; es traf sich nämlich, daß ich dabei zu Pferde, er in schwerer Rüstung war. Nun zog sich, als das Heer schon zerstreut war, dieser und mit ihm Laches zurück und ich treffe auf sie, und fodere, wie ich sie erblicke, Beide auf, gutes Muthes zu sein und versichre ihnen, ich werde nicht von ihnen weichen. Da gewährte mir Sokrates noch einen herrlichern Anblick, als zu Potidäa — ich selbst war nämlich minder in Furcht, weil ich zu Pferde war — zuerst, wie sehr er dem Laches durch sein besonnenes Wesen überlegen war, und dann schien er auch, mir wenigstens, nach deiner bekannten Schilderung, Freund Aristophanes, auch dort wie hier, stolz einherzuschreiten und keck die Blicke umherschweifen zu lassen [98]), indem er ruhig Freunde und Feinde im Auge behielt, und Jeden schon in weiter Entfernung gewahren ließ, daß er, wolle sich Jemand an ihm vergreifen, sehr kräftig sich vertheidigen werde. Darum zogen auch er und Andere sicher ab. Denn gewöhnlich vergreift man im Kriege sich gar nicht an Männern solches Muthes, sondern verfolgt nur die über Hals und Kopf Fliehenden. So könnte nun Jemand noch vieles andere Bewundernswerthe an dem Sokrates preisen; bei andern Lebensrichtungen aber ließ sich auch wol von Andern dergleichen sagen; doch daß Er keinem Menschen, weder aus alter Zeit noch von den Jetztlebenden, gleicht, Das verdient volle Bewunderung. Denn in Dem, was den Achilleus auszeichnete, könnte Jemand auch den Brasidas [99]) und Andere ihm vergleichen; sowie ferner in Dem, was den Perikles, den Nestor

und Anténor, und ſo gibt es auch noch Andere; und in derſelben Weiſe könnte Jemand auch bei Andern eine Vergleichung anſtellen; aber etwas der entſchiedenen Eigenthümlichkeit, welche der Menſch da, er ſelbſt und ſeine Reden, zeigt, auch nur Nahekommendes, dürfte wol Niemand, weder unter den Frühern, noch unter den Jetztlebenden, bei allem Nachforſchen auffinden: es müßte denn ihn Einer, ihn ſelbſt und ſeine Reden, damit womit ich es that, mit keinem Menſchen, ſondern mit den Silenen und Satyrn vergleichen.

Überging ich doch auch Das bei dem zuerſt von mir An- 37
geführten, daß auch ſeine Reden mit den auseinander geſchlagenen Silenen [100]) die größte Ähnlichkeit haben. Denn wenn Jemand den Reden des Sokrates ſein Ohr leihen will, ſo möchten ſie anfangs ihm wol höchſt lächerlich erſcheinen, mit dergleichen Ausdrücken und Redensarten ſind ſie von außenher, wie mit dem Felle eines neckiſchen Satyrs, umhüllt. Denn er ſpricht von Laſteſeln, Schmieden, Schuſtern und Gerbern und ſcheint fortwährend in denſelben Ausdrücken Daſſelbe zu wiederholen; ſodaß jeder damit Unbekannte und Gedankenloſe dieſe Reden wol lächerlich finden dürfte; ſieht ſie aber
Jemand der Umhüllung bar, und dringt in ihr Inneres ein, 222
dann wird er finden, zuerſt, daß ſie allein von allen Reden einen tiefen Sinn in ſich bergen, und dann daß ſie vor allen göttlich ſind, ſehr viele Tugendbilder in ſich enthalten und auf Vieles, ja vielmehr auf Alles hinweiſen, was dem zu bedenken geziemt, der ein ſittlichguter, edler Menſch werden will.

Da, lieben Freunde, habt ihr, was ich am Sokrates preiſe und dazwiſchen erzählt' ich euch auch von meiner Verhöhnung, die ich ihm zum Vorwurf mache; und gewiß, nicht mich allein hat er ſo behandelt, ſondern auch den Charmides, des Glaukon Sohn, und den Sohn des Diokles Euthydémos [101]) und gar viele Andere, die dieſer als Liebhaber hintergeht, indem er mehr den Liebling als den Liebhaber ſpielt. [102]) Das ſag' ich traun auch dir, lieber Agathon [103]), von dieſem dich nicht täuſchen zu laſſen, ſondern dich, nachdem du durch unſere betrübten Erfahrungen ihn kennen lernteſt, vor-

zuſehen, und nicht, wie es im Sprüchwort heißt, thörichter Weiſe durch Schaden klug zu werden.

38 Die offenherzige Erzählung des Alkibiades habe, nachdem er ſo geſprochen, ein Gelächter erregt, weil er noch immer von Liebe zum Sokrates ergriffen ſchien. Daher habe Sokrates geſagt: Du ſcheinſt mir ganz nüchtern zu ſein, mein Alkibiades, ſonſt würdeſt du es wol nicht verſucht haben, in ſo kunſtreicher Weiſe, durch allerlei Bogenfahrten, Das der Aufmerkſamkeit zu entziehen, weshalb du das Alles geſagt haſt, und es nicht, als geſchähe es nur gelegentlich, am Schluſſe erwähnt haben; als ſei der Zweck deiner ganzen Rede nicht geweſen, mich und den Agathon zu verfeinden, in der Meinung, mir komme es zu, dich zu lieben und keinen Andern, dem Agathon aber, dein Liebling zu ſein und der keines Andern. Aber Das entging uns nicht, ſondern die Abſicht dieſes deines Satyr- und Silenenſpieles [104]) gab ſich kund. Möge er aber, mein lieber Agathon, nichts dadurch erreichen; triff vielmehr deine Anſtalten durch Niemanden mich und dich verfeinden zu laſſen.

Gewiß, lieber Sokrates, habe darauf Agathon geſagt, du ſcheinſt mir Recht zu haben; ich ſchließe es auch daraus, daß er ſich in die Mitte zwiſchen mich und dich lagerte, um uns von einander geſchieden zu haben. Darum ſoll es ihm nichts helfen, ſondern ich komme zu dir und lagere mich neben dich. [105])

Ei ja wohl, habe darauf Sokrates geſagt, nimm hier unter mir Platz.

Ha Zeus, habe Alkibiades das Wort genommen, wie ergeht es mir doch wieder von dieſem Menſchen! In Allem glaubt er den Vorzug vor mir haben zu müſſen. Willſt du weiter nichts geſtatten, du Bewundernswürdiger, ſo laß wenigſtens den Agathon zwiſchen uns Beiden ſich lagern.

Das geht ja aber nicht an, habe Sokrates entgegnet, denn du haſt mich geprieſen, ich aber muß wieder meinen Nachbar zur Rechten preiſen. Wenn nun Agathon unter dir ſich lagert, kann er doch gewiß nicht mich noch einmal preiſen, bevor er vielmehr von mir geprieſen wurde. Laſſe es lieber geſchehen,

du Unvergleichlicher, und mißgönne dem jungen Manne meine 223
Lobrede nicht, denn ich bin sehr begierig, durch mein Lob ihn zu verherrlichen.

Juchheisasa, Alkibiades! habe Agathon ausgerufen, nichts könnte nun hier mich zurückhalten, sondern nichts liegt mir mehr am Herzen, als einen andern Platz einzunehmen, damit ich vom Sokrates gepriesen werde.

Da haben wir wieder, habe Alkibiades entgegnet, die alte Noth; wenn Sokrates zugegen ist, kann kein Anderer eines Schönen habhaft werden. So auch jetzt, wie leicht und einen wie scheinbaren Vorwand fand er, diesen da neben sich lagern zu lassen.

So sei Agathon, um neben den Sokrates sich zu lagern, 39
aufgestanden; plötzlich aber seien sehr zahlreiche Nachtschwärmer an der Hausthür erschienen, und da sie dieselbe eben offen fanden, indem Jemand hinausgehen wollte, seien sie geradeswegs zu ihnen eingedrungen und haben sich gelagert. Und allerwärts habe Lärm sich erhoben und man sei genöthiget worden, mit Aufhebung aller Ordnung, sehr viel Wein zu trinken. So haben sich denn, erzählte Aristodemos, Eryximachos, Phädros [106]) und einige Andere eilig davon gemacht, ihn selbst aber habe der Schlaf ergriffen und er habe, bei der langen Dauer der Nächte, sehr lange geschlafen und sei gegen Tages Anbruch, als die Hähne kräheten, aufgewacht; bei seinem Erwachen aber habe er bemerkt, daß die Andern schliefen oder sich entfernt hatten, und daß Agathon, Aristophanes und Sokrates allein noch wach waren und aus einer großen Schale rechtsherum tranken. Sokrates habe also mit ihnen sich unterhalten, und der übrige Inhalt des Gesprächs, sei ihm, habe Aristodemos berichtet, nicht erinnerlich, habe er doch den Anfang nicht gehört, und sei bisweilen eingedämmert; jedoch dem Hauptinhalte nach habe Sokrates sie genöthiget, zuzugeben, es sei die Aufgabe Eines und desselben Dichters, ein Trauerspiel und ein Lustspiel zu schreiben, und wer die Kunst des Trauerspieldichtens verstehe, sei zugleich auch ein Lustspieldichter. [107]) Indem er sie Das einzuräumen nöthigte, und sie nicht ganz ihm zu folgen vermochten, seien sie eingedämmert.

Und zuerſt ſei Ariſtophanes eingeſchlafen, als aber der Tag bereits anbrach, auch Agathon. Nun ſei auch Sokrates, nachdem er ſie in den Schlaf geſprochen, aufgeſtanden, um ſich zu entfernen, er aber ſei wie gewöhnlich ihm gefolgt. Darauf habe dieſer ſich, nachdem er ein Bad nahm, nach dem Lykeion begeben und dort wie auch andere Male, den ganzen Tag zugebracht, und ſei nach ſo verbrachtem Tage nach Hauſe ſchlafen gegangen.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Ganz richtig bemerkt Suſemihl (Prodromus platon. Forſchungen, S. 64), daß die Einführung des Eros, als eines mächtigen Dämons und Vermittlers zwiſchen Göttern und Menſchen, nicht mit K. F. Hermann auf pythagoreiſche, ſondern auf orphiſche und empedokleiſche Anſchauungen zurückzuführen ſei, und daß überhaupt beſtimmte Hinweiſungen auf einzelne Lehrſätze der Pythagoreer in unſerm Dialoge nicht vorkommen. Aber auch anderer philoſophiſcher Syſteme wird nirgends ausführlich gedacht, und das in keinem andern Dialog fehlende Moment der Polemik gegen das Verfehlte oder Einſeitige in denſelben hat hier, eben wegen des überwiegend künſtleriſchen Charakters des Dialogs, keine Stelle gefunden. Dabei darf aber doch der Einfluß des religiöſen Geiſtes der pythagoreiſchen Lehre, der namentlich in den Erörterungen des Sokrates über Unſterblichkeit und göttliche Schönheit hervortritt, ſo wenig verkannt werden, als die Einwirkung naturphiloſophiſcher Syſteme auf die Rede des Eryximachos, deren Grundgedanke, die Harmonie der Gegenſätze in der Natur, gewiß nicht auf Pythagoras, ſondern auf Herakleitos zurückführt.

2) Wenn es geſtattet iſt, Werke ganz verſchiedener Bildungsepochen und Gedankenkreiſe, wegen einer gewiſſen Ähnlichkeit der Anlage, mit einander zu vergleichen, ſo mag unſer Gaſtmahl immerhin mit dem erhabenſten aller Lehrgedichte, dem Hiob, zuſammengeſtellt werden. Denn hier, wie dort, haben wir einen kunſtvoll verflochtenen Kranz von Reden über denſelben Gegenſtand; hier, wie dort, ſchreiten die Reden in fein berechneter Stufenfolge und ſchöner Steigerung der Gedanken und des Ausdrucks fort; endlich faßt dort die Schlußrede des Jehovah, wie hier die des Sokrates, alles Wahre der frühern Reden aus dem höchſten Geſichtspunkte zuſammen und berichtigt das Beſchränkte und Verkehrte derſelben. — Schleiermacher's herrliche Weihnachtsfeier, gewiß unter allen Nachbildungen des platoniſchen

Gastmahls die geistvollste, steht doch, bei aller Gedankentiefe, durch die schwächere Ausbildung des dramatischen Elementes, sowie durch die Einführung erdichteter und mit sehr allgemeinen Zügen geschilderter Gesprächsgenossen, statt der lebensvollen, geschichtlichen Persönlichkeiten bei Platon, hinter ihrem Vorbilde erheblich zurück.

3) Aristipp's Briefe, Buch 3, Brief 12. — Doch hebt Wieland, dessen Eigenthümlichkeit allerdings Platon's idealer Weltanschauung sehr widerstrebte, einen guten Theil jenes Lobes, zu welchem er sich, durch die Schönheit des Gastmahls überwältigt, dort einmal hingerissen fühlte, in seinem „Versuch über das xenophontische Gastmahl" (att. Museum, Bd. 4, Heft 2, S. 99 fg.) wieder auf, indem er die xenophontische Schrift als höchstes Muster einer dialogisirten dramatischen Erzählung übermäßig preist, sie über die platonische erhebt und in dem platonischen Sokrates einen, dem aristophanischen nicht unähnlichen, schwärmerischen Sokratiskos, ja einen Pedanten und Schulmeister erblickt.

4) Platon's Werke, 2, 2, S. 369—383. „Nicht das absolute Sein und Wesen der Weisheit sollte dargestellt werden, sondern ihr Leben und ihre Erscheinung im sterblichen Leben des erscheinenden Menschen, in welchem sie selbst das Sterbliche angezogen hat und, der Zeit unterworfen, als ein Werdendes und sich Verbreitendes sich offenbart, sodaß auch das Leben des Philosophen nicht etwa ein Ruhen in der Weisheit ist, sondern ein Streben, sie festzuhalten und, an jeden erregbaren Punkt anknüpfend, der ganzen Zeit und dem ganzen Raume einzubilden, auf daß eine Unsterblichkeit werde in dem Sterblichen."

5) Platon, Ästhetik, S. 25 fg.

6) Über Platon's Schriften, S. 334—337.

7) Prodromus platonischer Forschungen, S. 29—68.

8) Die Ansicht H. L. Hartmann's, der unserm Dialog mehre fleißige Gelegenheitsschriften widmete (chronologia symposii Platonis, Lips. 1798; de mytho Aristophanis, Guben 1799; disputatio critica de loco symposii Platonis, VII, §. 5, 6. Guben 1800; prolusio de Erote Socratis in symp. Platonis, Guben 1801), Platon habe bei der Abfassung des Gastmahls vornehmlich den Zweck gehabt, den Sokrates gegen den von seinen Feinden ihm angeblich gemachten Vorwurf unsittlicher Knabenliebe zu vertheidigen, darf jetzt wol als verschollen angesehen werden.

9) Plotinos verbreitet sich an zwei Stellen ausführlicher über das Gastmahl und namentlich über den Mythos der Diotima. An der einen (Enn. 3, 5), wo er zugleich treffliche, noch immer der Beherzigung würdige Winke über die Erklärung der platonischen Mythen gibt, deutet er jene Dichtung ethisch, indem er unter der Armuth den unersättlichen, ins Ungemessene schweifenden Trieb der Seele, unter dem Betrieb die Vernunft versteht, die jenem Triebe zwar Regel und

Schranken setze und ihm sittliche Zwecke anweise, ihn aber nie zu befriedigen und zu tilgen im Stande sei; er nimmt deshalb seltsam genug an, daß Platon im Gastmahl gar nicht an die höhere und göttliche, sondern an die niedere und menschliche Liebe gedacht habe, da die Frucht einer Vermählung der Vernunft mit dem zügellosen Triebe nichts Vollkommenes und sich selbst Genügendes sein könne. An der andern (Enn. 3, 6, 14) findet er in der Armuth ein Bild der formlos unbestimmten Materie, die durch die Fülle der ihr von der Weltseele aufgeprägten Formen doch nie ganz ausgefüllt werde. Vgl. meine Meletemata Plotiniana (1840), p. 15 fg.

10) A. Jahn nimmt in seiner Dissertatio Platonica (Bern 1839) die Metis, des Poros Mutter, für die göttliche Weisheit, den Poros selbst für die Idee des Guten, die Aphrodite für die des Schönen, die Penia, ganz wie Plotinos, für ein Symbol des form- und wesenlosen Stoffes, den Eros endlich für ein Bild der menschlichen Seele; in der Trunkenheit des Poros bei der Verbindung mit der Penia findet er den Abfall der Seele vom Göttlichen, in dieser Verbindung selbst den Gedanken angedeutet, daß der Philosoph nie mit dem Erreichten zufrieden sei, sondern, seiner Unvollkommenheit sich bewußt, schon im Momente der Befriedigung wieder von der Sehnsucht nach höhern Zielen getrieben werde. Kaum dürfte, außer der im Ganzen richtigen und nicht leicht zu verfehlenden Deutung der Metis und der Aphrodite, irgend etwas in dieser Auffassung der Absicht Platon's entsprechen.

11) Platon's Leben u. Schr., S. 299—318. „Die Tendenz dieses Gesprächs ist am Schluß der Rede des Sokrates deutlich ausgesprochen, die echte Liebe nämlich als die lebendige und unsterbliche Philosophie darzustellen, deren Zweck wahrhafte Tugendbildung, deren Gegenstand die unvergängliche, überirdische Schönheit sei."

12) Gesch. der plat. Phil., S. 522—526; vgl. S. 679—83.

13) In seiner Ausgabe des Dialogs (Leipzig 1829), S. 243—332.

14) Die kleine Schrift von Schwanitz: Observationes in Platonis convivium (Eisenach 1842), hat den nächsten Zweck, die Ansichten A. Jahn's über den Dialog als unhaltbar und seine gegen andere Erklärer, namentlich gegen Rückert, gerichteten Angriffe als unberechtigt nachzuweisen. Doch verkennt Schwanitz seinerseits wieder allzu sehr Jahn's gründliches, wenn auch nicht selten fehlgreifendes Streben nach einer tiefern Auffassung der platonischen Gespräche.

15) Platonis Opp., I, 3, p. 7—48.

16) H. Th. Rötscher, das platonische Gastmahl, dargestellt als ein philosophisches Kunstwerk (Bromberg 1832).

17) Philosophie der Griechen, 2, S. 167 fg.

18a) Gesch. der griech.-röm. Phil., 2, a. S. 422 fg.

18b) Schwegler über die Composition des platonischen Symposions

(Tübingen 1843); vgl. die Recenſion dieſer Schrift von Teuffel in Jahn's Jahrbüchern, Bd. 41, S. 357—368.

19) Es iſt eine feine, von Stallbaum ſehr mit Unrecht zurückgewieſene Bemerkung Schleiermacher's, daß die Reden im Gaſtmahl im Weſentlichen den Gedankengang des Lyſias wiederholen; denn das Moment des Gegenſatzes, welches dort ebenſo ſehr, wie das der Ähnlichkeit, für die Freundſchaft geltend gemacht iſt, wird hier durch Eryximachos, das der natürlichen Zuſammengehörigkeit des Befreundeten durch Ariſtophanes in der großartigſten Weiſe vertreten; weniger ſtimmt zu dieſer Vergleichung die Rede des Pauſanias, in welcher die Ähnlichkeit der Liebenden zwar vorausgeſetzt, aber durchaus nicht als ein weſentliches Erfoderniß der Liebe geltend gemacht wird.

20) Wenn Rückert im Phädros den Lyſias oder auch den Tiſias, im Pauſanias den Protagoras oder gar den Xenophon, im Eryximachos den Hippias, im Ariſtophanes den Prodikos, im Agathon den Gorgias dargeſtellt findet, ſo iſt von allen dieſen Parallelen nur die letzte, wenigſtens in Hinſicht auf die Form, nicht ganz verfehlt. Aber auch Anſpielungen auf die Schule des Iſokrates, den Platon noch im Phädros ſo hoch ſtellt, kann ich um ſo weniger mit Schleiermacher in jenen Reden annehmen, da keine derſelben in Sprache und Gedanken auch nur entfernt an Iſokrates erinnert.

21) Vor der zweiten Ausgabe unſers Dialogs von F. A. Wolf (Leipzig 1828). — Sydenham ſieht nicht nur, wie Rückert, hinter dem Phädros den Lyſias, ſondern auch hinter dem Pauſanias den Iſokrates und hinter dem Eryximachos keinen Geringern als den Perikles.

22) Platonis convivium, recensuit, emendavit, illustravit Alex. Hommel (Lips. 1834). Wenn Hommel das ganze, ſchon verfallende griechiſche Leben jener Zeit in den Reden in der Weiſe dargeſtellt findet, daß Phädros die mythologiſche, Pauſanias die politiſche, Eryximachos die wiſſenſchaftliche, Ariſtophanes die künſtleriſche Seite jenes Lebens vertrete, ſo iſt, abgeſehen von ſolcher, das Bedeutendſte und Eigenthümlichſte jener lebensvollen Charaktere verkennenden Verallgemeinerung, dagegen zu bemerken, daß alle jene Seiten in allen Reden vorkommen, wie namentlich gerade Eryximachos am entſchiedenſten das künſtleriſche Moment hervorhebt, indem er den durch die Natur gehenden Gegenſatz, den er auch in der Liebe wiederfindet, mit der Harmonie der Muſik vergleicht. Überdies würde Platon für Mythologie, Politik und Wiſſenſchaft wol bedeutendere Namen, für die Kunſt wenigſtens einen ernſtern Vertreter geſucht und leicht gefunden haben.

23) C. Fortlage, philoſophiſche Meditationen über Plato's Sympoſion (Heidelberg 1835).

24) Vgl. Groen van Prinsterer, prosopogr. Platon., p. 213.

25) Wir verdanken dieſe Zeitbeſtimmung dem Athenäos, Buch 5, Kap. 57.

26) Auch die Einführung des Alkibiades, der, ein angehender Dreißiger, damals zwar nicht mehr Schüler, aber doch gewiß noch ein Freund und Verehrer des Sokrates war, ſtimmt ganz wohl zu dem Jahre 417, wo der unglückliche ſikeliſche Krieg noch nicht begonnen hatte und jener geniale Wüſtling als unabläſſiger Wühler für Erneuerung des Kriegs auf der Höhe ſeines Einfluſſes, aber auch ſeines Leichtſinns und ſeiner Ausſchweifungen ſtand.

27) In der ohne Zweifel in des Sokrates letzte Lebensjahre fallenden Erzählung des Apollodoros wird Agathon, wiewol ſeit vielen Jahren von Athen abweſend, noch als Lebender erwähnt; ein Umſtand, der uns das zweideutige Wort des Ariſtophanes in den Olymp. 93, 3 (405) aufgeführten Fröſchen, Agathon ſei zu der Seligen Feſtgelagen eingegangen (v. 85), nicht auf ſeinen Tod, ſondern mit dem Scholiaſten auf die Schwelgereien des makedoniſchen Königshofes beziehen läßt, wohin er, gleich dem Euripides, vom König Archelaos berufen war; vergl. Ritschl, de Agathonis vita, p. 19 fg.

28) Ganz vortrefflich ſagt Niebuhr (Vorträge über die alte Geſchichte, Bd. 2, S. 41) über die Zeit nach dem peloponneſiſchen Kriege: „Das Leben ward fortgelebt wie eine Pflicht; man lebte vorwärts ohne Freude, ohne Ausſicht auf ein ſchönes, heiteres Leben, auf Erfüllung von Träumen und Gedanken."

29) Das ganze Auftreten des Apollodoros würde uns in ihm einen noch nicht durchgebildeten, vom erſten Stolze eines angehenden Philoſophenſchülers durchdrungenen Jüngling erblicken laſſen, auch wenn wir nicht aus ſeinem eigenen Munde wüßten, daß er damals, als Agathon im tragiſchen Wettkampfe den Sieg gewann, noch ein Knabe war. Hiernach dürfen wir ihn uns zu der Zeit, als er ſeinen Freunden von jenem Gaſtmahl erzählt, noch als einen jungen Mann in der Mitte der Zwanziger denken.

30) Über die vielen ſpätern, in die Form eines Gaſtmahls gekleideten philoſophiſchen Schriften vgl. Jonsius de script. hist. phil., I, II, 5. 6; Bernhardy, Grundriß der griech. Literatur, 1, 64.

31) Über das bei Griechen und Römern übliche, an feſte Regeln gebundene Wetttrinken unter der Leitung eines Sympoſiarchen oder magister bibendi vgl. Böttiger's kleine Schriften, 3, 213; Becker's Gallus, 1, 189; K. F. Herrmann, griech. Privatalterthümer, §. 28, Anm. 29. 30.

32) Wenn Platon den in der ſophiſtiſchen Rhetorik hinlänglich bewanderten Phädros (S. 177) ſagen läßt, er habe zwar, außer den Enkomien auf Herakles und andere berühmte Männer, von den Sophiſten ſogar Lobreden auf das Salz und ähnliche Dinge, aber noch

keine auf den Eros geleſen, ſo iſt dies ein hinreichender Beweis für die Neuheit der Aufgabe, welche der große Philoſoph ſich ſtellte.

33) Von den nach Athenäos (B. 15, S. 693) nur in Athen üblichen Skolien handelt Ilgen, disquisitio de scoliis, p. 148 sq. vor ſeiner Sammlung der Skolien (Jena 1798), und Bernhardy, griech. Literatur, 1, 61, der auch gut bemerkt, daß, je mehr die Proſa die Herrſchaft über die Poeſie gewann, deſto mehr an die Stelle der ſchon zur Zeit des Ariſtophanes aus der Mode kommenden Skolien philoſophiſche Tiſchgeſpräche traten. Vgl. Ribbeck, Nachlaß, S. 160—169.

34) Wir kennen den kleinen Ariſtodemos aus Xenophon's Denkwürdigkeiten (1, 4), wo er als Verächter und Verſpotter des Gottesdienſtes dem Sokrates zu einem ſeiner herrlichſten Geſpräche über Gott und göttliche Dinge Anlaß gibt.

35) So wenig die Anſpielung auf den reichlichen Weingenuß des Ariſtophanes, die ſchon Ariſtides (t. II, p. 371, Dind.) in dieſem Schlucken findet, zu verkennen iſt, ſo ungerecht iſt der Tadel, den dieſer Schriftſteller deshalb über den Platon ausſpricht; gewiß würde der treffliche Dichter ſelbſt, der ſo gern auch an ſeinen Lieblingshelden kleine Schwächen mit muthwillig harmloſer Laune beſpöttelt, dieſen ganz in ſeinem eigenen Geiſte angebrachten Zug, hätte er das Gaſtmahl geleſen, mehr heiter belächelt, als mit Unwillen aufgenommen haben. Wie feierlich ernſt nimmt aber doch Fortlage den flüchtigen Scherz, wenn er darin eine Rache für die Mishandlung des Sokrates in den Wolken findet!

36) Über die orphiſchen Theogonien, in denen überall Eros als Weltbildner eine große Rolle ſpielt, vgl. Lobeck, Aglaophamos, S. 367, 465, 601 fg., und Brandis, Geſch. der griech.-röm. Phil., 1, 59 fg.

37) Vgl. Anm. 1 zur Einleitung in den Lyſis, Bd. 1, S. 262.

38) Hierher gehört das übrigens der ganzen ſikeliſchen Schule eigene, auch vom Thukydides gern angewendete Spiel mit verſchiedenen Zuſammenſetzungen deſſelben Wortes, wie ὑπεραποδανεῖν und ἐπαποδανεῖν, S. 180. Ebenſo überbietet ὑπεραγασθέντες das vorangegangene ἀγασθέντες.

39) Über die doppelte Aphrodite und den doppelten Eros vgl. Stallbaum zu Kap. 8 unſers Dialogs. Ob mit der Unterſcheidung des himmliſchen, weltbildenden, und des irdiſchen, Menſchen zur Liebe entflammenden Eros ſeine doppelte Bildung als Jüngling und Knabe (worüber vgl. O. Müller, Archäologie, §. 391) zuſammenhängt?

40) Mit Unrecht ſtreichen Baſt und Stallbaum S. 183 vor ἁπλοῦν die Negation. Pauſanias, der ſchon früher (S. 181) den Satz aufgeſtellt hat, keine Handlung ſei an ſich ſelbſt gut oder ſchlecht, ſondern werde es erſt durch die begleitenden Umſtände, wendet denſelben jetzt auf den ſeltſamen Widerſpruch der zu Athen herrſchenden Sitte

an, nicht den Bewerber, sondern Den, der die Bewerbung annimmt, zu tadeln, und lobt diese Sitte, weil sie nicht, wie einerseits die äolische, andererseits die ionische, ein einfaches und unbedingtes, sondern ein gemischtes und durch die Verhältnisse modificirtes Princip aufstelle; denn die Annahme der Bewerbung sei an sich weder gut noch schlecht, sondern werde beides erst durch die Umstände. Das Gekünstelte und Unklare dieses Gedankens entspricht durchaus dem geschraubten, sophistisch das Schlechte beschönigenden Charakter der ganzen Rede.

41[a]) Wenn wir im Protagoras (S. 315) den Eryximachos, der dort ausdrücklich ein Sohn des aus dem Anfange des Phädros, sowie aus Xenophon (Denkw. d. Sokr., 3, 13, 2) bekannten großen Arztes Akumenos genannt wird, als Zuhörer der astronomischen Vorträge des Hippias aufgeführt finden, so wäre es doch sehr gewagt, daraus mit Rückert zu folgern, daß seine Rede die Manier jenes Sophisten darstelle.

41[b]) Der gewöhnlichen, vom Pausanias vorgebrachten Ansicht von dem doppelten Eros und der doppelten Aphrodite gibt Eryximachos eine etwas andere Wendung, indem er den himmlischen Eros zum Begleiter der himmlischen Muse, der Urania, macht, der ja Platon auch im Phädros (S. 259) den nächsten Platz nach der Kalliope anweist, den niedern dagegen der niedern Muse, der Polyhymnia, zugesellt, die ihm ohne Zweifel ein Bild der ungesunden, tändelnden und unsittlichen Lyrik und Musik ist. Mit mehr Anerkennung redet Platon dort im Phädros von der Erato und Terpsichore, verweist aber doch beide, als Vertreterinnen der weltlichen Poesie, ebenfalls auf eine untergeordnete Stelle. — Die ganze Rede des Eryximachos kann als ein naturphilosophischer Commentar des herrlichen sophokleischen Chorgesanges in der Antigone (v. 781—800) über die Gewalt des Eros angesehen werden.

42) Sehr mit Unrecht tadelt Stallbaum die Erklärung, die Eryximachos von dem tiefsinnigen Ausspruche des Herakleitos gibt, daß das Eine eben durch seine Spaltung in Gegensätze sich vereinige, wie die Harmonie eines Bogens oder einer Lyra (Bruchstück 33, 34 bei Schleiermacher); denn mag es immerhin sein, daß er den Gedanken des alten Weisen nicht ganz rein wiedergibt, wenn er den Gegensatz und die Rückkehr zur Einheit nicht, wie Jener wollte, in einen ungetheilten Moment zusammenfallen, sondern die Harmonie erst nach Aufhebung des Gegensatzes eintreten läßt, so stimmt doch diese, gewiß echt philosophische Berichtigung eines poetisch unklaren Satzes durchaus mit den platonischen Erörterungen im Parmenides und Sophisten überein, in welchen gezeigt wird, daß das Entgegengesetzte an sich nie gleich sein, sondern erst durch den Begriff des Werdens miteinander vermittelt werden kann.

Digitized by Google

43) Das Wort des Eryximachos, der niedere Eros sei, wenn er nur die Harmonie der Seele nicht störe, gar wohl zulässig, ja mitunter sogar zur Heilung nothwendig (S. 187), findet seine Erklärung im Philebos, wo in gleicher Weise die nothwendigen sinnlichen Freuden zwar tief unter die geistigen Genüsse gestellt, doch aber nicht schlechthin als unsittlich verdammt werden, weil sie eben zur Erhaltung des Lebens nothwendig sind; vgl. meine Prolegomena ad Philebum, p. 57.

44) Gewiß ist das Lob, das Groen van Prinsterer (S. 194) auch in formaler Beziehung über die Rede des Eryximachos ausspricht, besser begründet, als der schwach motivirte Tadel von Meiners, Wolf und Rückert.

45) Den speculativen Gedanken, der der Rede des Aristophanes zu Grunde liegt, hat Keiner besser aufgefaßt, als Schwarz in seiner Pädagogik (Bd. I, S. 150): „Schon darum kann es keinen vollkommenen Menschen geben, weil jeder entweder als Mann oder als Weib existirt. Dadurch ist die Menschheit getheilt, und Platon sprach darin gar nichts Schwärmerisches, wenn er die beiden als zwei Hälften ansah. Es läßt sich beweisen, daß durch die Trennung der Geschlechter der Organismus des Einzelnen etwas Unvollständiges enthält, sowie dagegen die Art nur dadurch gesichert wird. Daher der Trieb der Vereinigung zum Ganzen." Gewiß ist es Schwarz selbst nicht entgangen, daß Aristophanes in seinem Mythos nicht blos eine Trennung von Menschen verschiedener Geschlechter, sondern auch desselben Geschlechtes annimmt, doch hebt er die der Natur am meisten entsprechende und für uns bedeutendste Seite jener Dichtung hervor.

46) Die vier Stufen der Vereinigung und Trennung der menschlichen Natur, die Susemihl in der Rede des Aristophanes dargestellt findet, als deren letzte er die freilich nur ein Ideal bleibende völlige Wiedervereinigung der getrennten Hälften durch die Liebe annimmt, dürften bei näherer Betrachtung wol auf drei zurückzuführen sein; denn der Wiederherstellung der ursprünglichen, ungetheilten Natur gedenkt er nur beiläufig, als eines frommen Wunsches, die höchste erreichbare Stufe aber bleibt ihm die innigste Verbindung der verwandten Naturen durch die Kraft des Eros, also die Aufhebung der Trennung auf geistige, nicht auf körperliche Weise.

47) An die von dem Chor der Vögel in der gleichnamigen aristophanischen Komödie (v. 688—739) vorgetragene Dichtung über den Ursprung der Welt, die köstlichste Parodie so mancher eben so hochtrabenden als unklaren und gedankenarmen kosmogonischen Mythen und Theorien, werden wir in mehr als einer Beziehung bei unserm Mythos erinnert; am meisten dadurch, daß Eros, die dem Urei zuerst entstiegene, weltbildende Macht, auch dort vor allen Göttern gefeiert wird. Selbst für den Spott, der S. 190 mit den opferbedürftigen

Göttern getrieben wird, findet sich bei den Vögeln, die in ihrer lustigen Wolkenburg den Himmlischen den Opferduft abschneiden, ein Vorbild.

48) Treffend vergleicht Fortlage (S. 132) den hebräischen Mythos von der Bildung des Weibes aus des Mannes Rippe und eine ähnliche indische Dichtung.

49) Ganz im Geiste des Aristophanes sind alle seine Bilder und Vergleichungen der derbsten Wirklichkeit entnommen und wirken durch den Contrast, indem sie Wunderbares und Unglaubliches mit dem Alltäglichsten zusammenstellen; so die Vergleichung der Zertheilung der frühern Doppelmenschen mit dem Zerschneiden der einzumachenden Arlesbeeren (das gleich darauf folgende Gleichniß von dem Theilen der Eier vermittels eines Haares sieht sehr nach einer Glosse aus), der getheilten Menschen mit den Steinbutten, der möglicherweise bei einer nochmaligen Theilung zu erwartenden Profilmenschen mit halben Würfeln, und vieles Ähnliche.

50) Wie Sokrates überhaupt in den platonischen Dialogen nicht selten parodirend in den Ton irgend eines der bedeutendern Theilnehmer der Unterredung einstimmt, so kommen auch hier in seinen Worten einzelne Anklänge an die bei Agathon so beliebten Wortspielereien des Gorgias vor, wie jenes Παυσανίου παυσαμένου (S. 185), wobei er ausdrücklich sich auf die Manier der Sophisten beruft.

51) Vgl. Einleitung zum Gorgias, Bd. 2, S. 355, Anm. 37. 42.

52) In den Thesmophoriazusen wird er V. 52 fg. mit einem Drechsler und einem geschickten Bildner in Wachs verglichen, der seine Figuren auf das Feinste abzurunden verstehe, worauf er V. 101 fg. selbst in einem Festgesange auf Apollon und Artemis in phrygischer Tonart und schönklingenden, aber gehaltleeren Worten eine Probe seiner Kunst ablegt.

53) So spielend der Gedanke (S. 195) zu sein scheint, daß über die alten Götter, die sich einander verstümmelten und fesselten, die Nothwendigkeit geherrscht habe und erst über die neueren der sanfte, weiche Eros, Frieden und Liebe stiftend, herrsche und daß deshalb Eros der jüngste aller Götter sein müsse, so liegt doch hinter diesem dichterischen Spiel der bedeutende Gedanke verborgen, daß das Reich des Friedens und der Liebe, oder, wie wir uns ausdrücken, der Humanität und Gesittung, nur allmälig sich aus einem Zustande ungezügelter Wildheit und roher Naturkraft hervorgebildet habe und daß dieser Gegensatz zweier Bildungsepochen der Menschheit sich auch in dem Gegensatze der alten und neuen Götter abspiegele. Charakteristisch genug ist es für beide Personen, daß Phädros den Mythos buchstäblich so aufnimmt, wie er ihn in seinen Theogonien vorfindet, der geistvolle Agathon dagegen ihn sinnreich umdeutet.

Digitized by Google

54) Nach Aristoteles (Poetik, Kap. 9) schrieb Agathon eine Tragödie unter dem wunderlichen Titel: Die Blume (ἄνθος), eine Bezeichnung, die, wenn sie echt ist, uns vielleicht vermuthen läßt, daß dieser Dichter hier von der herkömmlichen Weise der alten Tragiker, ihre Stoffe den alten Heldensagen zu entnehmen, abgewichen und kühn genug gewesen sei, sich selbst seinen Stoff zu dichten. Vgl. O. Müller, Geschichte der griech. Literatur, 2, S. 183. Sollte nicht in der wiederholten, spielenden Anwendung des Wortes ἄνθος und seiner Ableitungen in der Rede (S. 196) eine den Athenern wol nicht allzu versteckte Anspielung auf jenes ohne Zweifel tändelnde und blumenreiche Stück liegen?

55) K. F. Hermann's (Gesch. der plat. Phil., 1, S. 523) auch von Schwegler (S. 17) und Susemihl (Prodromus, S. 56) angenommene Ansicht, daß die Einführung der Diotima ein Hinausgehen über den Standpunkt des Sokrates andeute, ist um so treffender, da überhaupt Platon es liebt, wenn er dem Sokrates unsokratische Gedanken in den Mund legt, dieselben auf die Mittheilung irgend eines Gottes oder Propheten zurückzuführen; vgl. Susemihl in Jahn's Jahrbüchern, Bd. 57, Heft 4, S. 417 fg.

56) Der Zweifel der Diotima, sie wisse nicht, ob Sokrates ihren letzten und tiefsinnigsten Erörterungen über die Liebe folgen und so gleichsam den höchsten Grad der heiligen Weihe erlangen könne (S. 210), weist, wie besonders Hermann gut hervorhebt, unverkennbar auf jene Erhebung des Platon über die sokratische Begriffssphäre hin.

57) Von der Seele, Buch 2, Kap. 4. „Alles Lebenden natürlichste Thätigkeit ist, daß es ein ihm Ähnliches hervorbringe, das Thier ein Thier, die Pflanze eine Pflanze, um an dem Ewigen und Göttlichen Theil zu nehmen, wie sie können; denn Alles strebt nach jenem und seinetwegen thut es Alles, was es seiner Natur gemäß thut."

58) Daß S. 210 τὸ ἐπ' εἶδει καλόν nicht auf das Ideal des Schönen, sondern, im Gegensatze zu den einzelnen schönen Körpern, auf den Gattungsbegriff der Schönheit zu beziehen sei, lehrt ein Blick auf den Zusammenhang.

59) O. Jahn hat in einer 1844 zu Greifswald erschienenen Abhandlung sehr wahrscheinlich gemacht, daß eine in Pompeji aufgefundene, in Bronze auf der Decke eines hölzernen Koffers ausgeführte Gruppe, worin eine jugendliche Frau in ernstem Gespräch mit einem ganz in Gedanken versunkenen Silen erscheint, zwischen beiden aber ein geflügelter Eros sichtbar wird, auf das Gespräch der Diotima mit Sokrates über die Liebe zu beziehen sei. — Über die Silenenstatuen, als Einfassung anderer Kunstwerke, vgl. Böttiger, Att. Museum, 1, S. 355.

60) S. 221; vgl. Wolken, V. 361.

61) Hommel's Einfall, ἀπό statt ὑπό zu lesen und dann die Worte auf die Trennung Arkadiens von Lakonien durch hohe Gebirge zu beziehen, ist mit dem Ausdrucke διοικίζειν, der stets die Auflösung früher zusammengebauter Städte in vereinzelte Dörfer ausdrückt, nicht vereinbar und schiebt überdies dem Platon den ihm fremden Gedanken von einer allmäligen Erhebung der Gebirge unter.

62) Henrichsen de consilio et arte convivii Xenophontis ejusque cum Platonico necessitudine, Altona 1840.

63) Athenäos (Buch 11, S. 505) nennt den wenig glaubwürdigen Theopompos und Hegesandros als seine Gewährsmänner.

64) Gail, Oeuvres de Xénophon, VII, 2, p. 110 sg.

65) Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berlin, 1811.

66) K. F. Hermann hat in drei Abhandlungen über die Abfassungszeit des xenophontischen Gastmahls gehandelt, zuerst 1835 vor dem Marburger Lectionscatalog, dann 1841 ebendaselbst gegen Henrichsen, der alle Beziehung beider Werke auf einander leugnet, endlich, mit besonderer Rücksichtnahme auf den Autolykos des Eupolis, vor dem Göttinger Catalog 1844—45.

67) In der Rede des Sokrates bei Xenophon kommen Anklänge an die Reden des Phädros, Pausanias und Agathon vor; an die erstere erinnert die Erwähnung des Achilleus und Patroklos, wobei Sokrates, wie Phädros, dagegen spricht, daß Patroklos des Achilleus Liebling gewesen sei, dabei aber geltend macht, daß ihr Verhältniß überhaupt nicht Liebe, sondern Freundschaft genannt werden müsse. Indem er den Eros den ewigen Göttern gleichalterig, der Schönheit nach aber den jüngsten Gott nennt, vermittelt er die Ansichten des Phädros und Agathon. Mit Pausanias unterscheidet er die höhere und niedere Liebe; doch hätte dies Rückert nicht bewegen sollen, der Rede des Pausanias denselben Standpunkt, wie der sokratischen bei Xenophon, beizulegen; denn während Pausanias die Liebe preist, ist Sokrates, ähnlich wie in Platon's Lysis, ein Lobredner der Freundschaft, und während Jener das sinnliche Element mit dem geistigen vermischt und die Knabenliebe unter Umständen ganz sittlich und vernünftig findet, wird diese vom Sokrates offenbar als ein unsittlicher Auswuchs des griechischen Lebens angesehen und ihr die sittliche Freundschaft der Heroenzeit gegenübergestellt. Wenn nun bei Xenophon der Gedanke des Phädros, daß ein aus Liebenden und Lieblingen bestehendes Heer unüberwindlich sei, dem Pausanias zugeschrieben wird, so ist dies gewiß nicht, wie man wol gemeint hat, irgend einer Schrift dieses ohnehin nicht als Schriftsteller bekannten Mannes entlehnt, sondern ganz einfach ein Gedächtnißfehler des etwas flüchtigen Erzählers.

68) Vgl. Anm. 3.

Digitized by Google

69) Leider lag dem Verfasser der Einleitungen, als er dies schrieb, die jüngst erschienene, fleißige und gründliche Abhandlung von A. Huß über das gegenseitige Verhältniß der Sympoſien des Xenophon und Plato (Philologus, Bd. 7, Heft 4, 1852), worin dem xenophontischen Gastmahl wieder die Priorität vindicirt wird, noch nicht vor.

2. Zur Übersetzung.

1) „Phaleron", so hieß der älteste Hafen von Athen, südwestlich von der Stadt, ungefähr eine halbe Meile davon entfernt (vgl. Anm. 8 zur Übersetzung des Gorgias), sowie auch ein attischer Demos.

2) „Freund Glatzenheimer" (ὁ φαληρεὺς οὗτος). Das Scherzhafte der Begrüßung scheint sowol darin zu liegen, daß er, wie in den Volksversammlungen bei Aufrufen zu geschehen pflegte, dem Namen des Freundes den des Demos, dem dieser angehörte, beifügte, als in der Anspielung auf die Glatze des Apollodoros; φαληρὶς heißt nämlich ein Seehuhn mit einer weißen Platte (φαλαρός).

3) „Dir kömmt es zu". Als Einem, wie wir in dem Folgenden sehen werden, vor Allen für seinen hochverehrten Sokrates Schwärmenden.

4) Auf die einfache Zahl ist hier kein Gewicht zu legen, und aus unserer Stelle nicht etwa zu folgern, daß Agathon nicht, nach damaliger Sitte, mit einer Tetralogie, sondern mit einem einzelnen Trauerspiele den Sieg davongetragen habe. Dieser Meinung ist auch Welcker: Die griech. Tragödien, Abth. III, S. 989.

5) Der kleine Kydathenäer (attischer Demos) Aristodemos tritt auch in Xenophon's Denkwürdigkeiten (I, 4) auf, wo ihn, der aller Verehrung der Götter sich entzog, Sokrates von der Fürsorge der Götter für die Menschen zu überzeugen sucht.

6) „Und ich weiß recht gut, von wannen du wol den Zunamen des Schwärmers erhieltst." Καὶ ὁπόθεν ποτὲ ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβες, τὸ μανικὸς καλεῖσθαι, εὖ οἶδα ἔγωγε. Statt μανικός liest, gewiß unrichtig, Rückert mit einigen Handschriften, μαλακός (weichherzig), und statt οὐκ, was allerdings in allen Handschriften sich findet, haben wir, nach Bast's (spec. crit., p. 4) sehr wahrscheinlicher Vermuthung, εὖ substituirt. Μανία aber bezeichnete jede rasende, d. h. das Maß überschreitende, wie der Wahnsinn unserer Besinnung uns beraubende Leidenschaft, und der davon Ergriffene, der für etwas Schwärmende, heißt μανικός. Daß des Apollodoros Liebe zur Philosophie und die Verehrung, welche er seinem Lehrer Sokrates widmete, an das Schwärmerische grenzte, geht schon aus unserer Stelle und dem im ersten Kapitel über seinen täglichen Umgang mit Sokrates Gesagten hervor. Wie konnte also der Freund sagen: Ich weiß nicht,

von wannen du den Spitznamen erhieltest? Wenn er sonach zu den eifrigsten Anhängern des Sokrates gehörte, war er darum nicht besonders tief in dessen Lehren eingedrungen, wie aus einigen von Xenophon, Älian, Diogenes von Laërte von ihm uns aufbehaltenen Anekdoten hervorgeht; Ersterer trägt sogar kein Bedenken, ihn εὐήθης (beschränktes Geistes) zu nennen. Er wird uns im nächsten Dialog, im Phädon, unter Denen, die dem Tode des Sokrates beiwohnten, wieder begegnen. Als Sokrates den Giftbecher getrunken hat, bleibt kein Auge trocken; Apollodoros aber hörte schon vorher nicht auf zu weinen, doch jetzt brüllte er laut auf ꝛc. F. A. Wolf will sich nicht anmaßen zu entscheiden, warum Platon ihn zum Wiedererzähler der beim Agathon geführten Reden machte, verwirft aber mit Recht Sydenham's seltsame Vermuthung, dadurch habe Platon das Anstößige mancher eingeschalteten Reden rechtfertigen wollen. Wie konnte er aber einen Passendern wählen, als Einen, der auf Alles, was Sokrates irgend sagt oder gesagt hat, eifrige Jagd macht und es mit heiliger Scheu in dem Archive seines Gedächtnisses niederlegt? In wessen Munde erschien ein solcher Bericht authentischer, als in dem eines Mannes, der es weder wagte, etwas von dem Seinigen hinzuzufügen, noch geistig dazu befähigt war?

7) Agathon, der liebenswürdige Gastgeber, hatte den ersten Sieg auf der tragischen Bühne davongetragen — nach Athenäos im vierten Jahre der neunzigsten Olympiade, 417 v Chr. — und Tages zuvor, wie wir aus unserm Gastmahl ersehen, mit seinen Choreuten und den meisten der auch jetzt Anwesenden diesen Sieg gefeiert. Ritschl (de Agathonis vita, arte et tragoediarum reliquiis, Hal. Sax. 1829) nimmt Olymp. 83, 1 als sein Geburtsjahr an, sodaß er zur Zeit unseres Gastmahls im 31. Lebensjahre gestanden hätte. Er scheint damals neben Sophokles und Jophon des größten Ansehens als Tragödiendichter sich erfreut zu haben. In einer Tragödie, die Blume, brachte er, nach Aristoteles (poet. c. 9), zu nicht minderm Ergötzen, wie der Stagirite sagte, rein erdichtete Begebenheiten und Namen auf die Bühne. Er war reich und durch körperliche Schönheit, worauf auch in unserm Dialog einige Male hingedeutet wird, ausgezeichnet. So war er der Liebling des Pausanias (vgl. Protagoras S. 441 unserer Übersetzung und Xenophon's Gastmahl, Kap. 8, 32), der von einem Scholiasten ebenfalls als tragischer Dichter bezeichnet wird; ja selbst der bejahrte Euripides soll, einer Anekdote Älian's zufolge, den bereits wenigstens Vierzigjährigen am Hofe des Archelaos, wo Beide sich befanden, noch zärtlich geküßt haben. In Pella, am Hofe dieses kunstliebenden Makedonerkönigs (vgl. Anm. 5 zur Übers. des Alkibiades II. und Anm. 20 zu der des Gorgias) brachte er nämlich seine letzten Lebensjahre zu, wohin er sich wahrscheinlich kurz vor Aufführung der Frösche des Aristophanes, sechs Jahre nach dem hier gefeierten Siege,

begeben hatte (Aristophanes' Frösche v. 83, 4 verglichen mit der Anm. zu v. 29 der Thesmophorienfeier in Aristoph. Lustspielen, übersetzt von Müller). Auf ihn als Tragödiendichter werden wir unten noch einmal zurückkommen.

8) „Beim Siegesschmaus". Einen auf der tragischen Bühne davongetragenen Sieg durch einen Schmaus zu feiern, mochte um so mehr üblich sein, da ein Stier Dem zu Theil wurde, der den ersten Preis davontrug. Dieser Stier wurde dann natürlich geopfert und größtentheils verschmaust, da nicht leicht ein Opfer ohne Schmaus und nicht leicht ein Schmaus ohne Opfer stattfand. Der Dichter Jon aus Chios, ein Zeitgenosse Agathons, beschenkte, als ihm ein solcher Sieg zu Theil geworden war, jeden Athener mit einem Kruge (κεραμεύς) Chierweines.

9) Der Name des Gastgebers, Agathon, zu dem Sokrates den Aristodemos als Trollgast mitnehmen will, erinnert an ἀγαθός (wacker). Sokrates will den Freund mit zu einem Herrn Wackermann nehmen und kann sich also um so eher auf das Sprichwort beziehen, das er zu Schanden machen will.

10) Ilias X, 224. Denselben Vers sahen wir angeführt im Protagoras, Kap. 33, und Alkibiades II., Kap. 3.

11) So glaubte nämlich Aristodemos, sonst wäre er selbst, als Ungeladener, noch nicht eingetreten.

12) Anm. 1 zur Übersetzung des Phädros.

13) „Vermittelst der Wolle (διὰ τοῦ ἐρίου) .... herüberquillt". Frühere Herausgeber haben das durch alle Handschriften bestätigte ἐρίου, welches sie nicht verstanden, durch ein anderes, einen Trichter bezeichnendes Wort ersetzen wollen. Aber Geel (Bibliotheca crit. nov. II, 274) hat eine Erklärung gegeben, von deren Richtigkeit jeder Leser durch einen leichten Versuch sich überzeugen kann. Er stelle zwei Becher neben einander, einen mit Wasser gefüllten und einen leeren, und lasse einen wollenen Faden aus dem vollen in den leeren herüber hängen, so wird nach und nach dieser Faden das Wasser aus dem leeren hinüber leiten, bis es in beiden gleich hoch steht. Schon Geel bemerkt: dieses Gleichniß sei bei einem Trinkgelage (wo Jeder seinen Becher vor sich stehen hat) ein höchst passendes.

14a) Soviel Zuschauer faßte das von der persischen Beute errichtete, erste steinerne Theater zu Athen. Vgl. H. Müller de theatri cett. structura et partibus (Schulprogr. von 1825) und die seiner Übersetzung des Aristophanes vorausgeschickte Abhandlung: Das Drama der Griechen.

14b) „Indem wir den Dionysos zum Schiedsrichter nehmen". Also beim Becher; zugleich aber auch, als den Gott, der als der Apollon aller dramatischen Dichter angesehen und an dessen Festen alle Schau-

ſpiele aufgeführt wurden. Er iſt auch in den folgenden Zeilen unter dem Gotte zu verſtehen.

15) Melanippe war die Tochter der Hippo und die Enkelin des weiſen Cheiron.. Ihr legte Euripides, nach Dionyſios von Halikarnaß (Rhet. VIII, 10; IX, 11) die Lehre des Anaxagoras in den Mund. Der euripideiſche Vers, auf den Pauſanias ſich hier bezieht, wird auch vom Dionyſios angeführt und lautete:

Und nicht von mir, von meiner Mutter kömmt das Wort.

Zwei Trauerſpiele des Euripides führten den Namen Melanippe, das erſte M. die Philoſophin (σοφή), aus dem der oben angeführte Vers entlehnt iſt, und das zweite M. die Gefangene. Ihren Inhalt findet der Leſer von Welcker und nach ihm kurz in einer Anmerkung zur Thesmophorienfeier des Ariſtophanes von mir angegeben (die Luſtſpiele des Ariſtoph., überſ. v. Müller, Th. III, S. 283).

16) So ſagt Iſokrates in ſeiner Lobrede auf die Helena: „Von Denen, welche die Seidenraupe, das Salz und Ähnliches zu preiſen beabſichtigten, kam Keiner je wegen des zu Sagenden in Verlegenheit."

17) Wie höchſt paſſend wird Phädros als der Urheber des Vorſchlags, auf den Eros Lobreden zu halten, aufgeführt; haben wir ihn doch aus dem vorhergehenden, ſeinen Namen führenden Geſpräche als den leidenſchaftlichen Liebhaber ſophiſtiſch-rhetoriſcher Vorträge kennen gelernt. Vgl. Anm. 37 u. 42 zur Überſ. des Phädros.

18) „Mit Dionyſos und Aphrodite ſich beſchäftigt"; mit dem erſtern als dramatiſcher Dichter; die ausſchließliche Beſchäftigung mit Aphrodite aber ſcheint ſich, wie ſchon Wolf vermuthet, auf uns zwar, nicht aber den Anweſenden und den Zeitgenoſſen Platon's unbekannte Lebensverhältniſſe des Ariſtophanes zu beziehen.

19) Theogon. 116.

20a) „Zuerſt erſann ſie"; im Griech. μηχλσατο. Das Subject dieſes Zeitworts iſt ausgelaſſen, und wenn wir ſie, nicht er überſetzen, ſo ergänzen wir Δίκη oder Ἀνάγκη, die ſchlechthin in ſich beſtimmte abſolute Nothwendigkeit, das abſolut Begrenzende.

20b) Akuſilaos, einer der älteſten Sagenſchreiber (λογογράφοι), von denen die Bildung der griechiſchen Proſa ausging. Nach Clemens von Alexandrien that er nicht viel mehr, als den Heſiodos in Proſa auflöſen, daher ſeine Übereinſtimmung mit dem Dichter.

21) Warum erwähnt hier Phädros nicht der heiligen Schar (ἱερὸς λόχος) bei den Thebanern, die aus 300 lauter Liebenden und Geliebten beſtand, durch die ſein Project zum Theil ſchon realiſirt war? fragt hier Wolf und bedenkt nicht, daß er hier dem Platon einen ſtarken Anachronismus zumuthet. Die Schlacht bei Leuktra, in welcher Pelopidas dieſe heilige Schar führte, fand volle 49 Jahre ſpäter ſtatt,

Digitized by Google

als unſer Gaſtmahl; ja es fragt ſich ſogar, ob die heilige Schar ſchon beſtand, als das Gaſtmahl geſchrieben ward. Erwähnung geſchieht derſelben Anm. 1 zur Einleitung in den Lyſis.

22) So Apollon den Hektor; Ilias, XV, 262.

23) Einigen unſerer Leſer ein läſtiges Nachſchlagen in einem mythologiſchen Handbuche zu erſparen, bemerken wir kürzlich: daß der aus dem Olympos auf die Erde verwieſene Apollon die Heerden des Königs von Pherä, Admétos, weidete und von den Parcen für den dadurch Liebgewonnenen und zu einem frühen Tode Beſtimmten Friſtung des Lebens erlangte, wenn Jemand freiwillig für ihn in den Tod gehen wolle. Dazu entſchloß ſich ſeine Gemahlin Alkeſtis. Herkules aber holte ſie aus der Unterwelt und gab ſie ihrem Gemahle zurück. Dieſer Mythos wurde vom Euripides in der noch vorhandenen Tragödie Alkeſtis behandelt. Orpheus ſtieg, wie Herkules, nach der ihm durch einen frühen Tod entriſſenen Eurydike in den Hades hinab. Durch ſeiner Leier Zauber gerührt, gewährten ihm Pluton und Proſerpina deren Rückkehr, wenn er ſich nicht eher, als bis er wieder an das Licht gelangte, nach ihr umſehen würde. Er konnte aber der Sehnſucht ſo lange nicht widerſtehen, erblickte ſie, ſah aber im gleichen Nu ſie unwiderruflich zurückgezogen.

24) Bald, mein Sohn, verblühet das Leben dir, ſo wie du redeſt!
Denn nach Hektor ſogleich iſt dir dein Ende geordnet,

ſagt (Ilias, XVIII, 95 fg.) Thetis zum Achilleus, und dieſer erwiedert unter Anderm:

Geh' ich nun, daß den Mörder des wertheſten Haupts ich erhaſche,
Hektor, doch mein Loos empfah' ich, wann es auch immer
Zeus zu vollenden beſchließt und die andern unſterblichen Götter.

25) Indem ſie, wie wir eben ſahen, nicht blos, wie die himmliſche, einen Vater, ſondern auch eine Mutter hat.

26) Wir geben die Erzählung des Ereigniſſes, auf welches Pauſanias hier ſich bezieht, nach dem Platoniker Maximus Tyrius, der unter Antoninus Pius zu Rom lebte. Dieſer ſagt in ſeiner erſten Abhandlung über die Liebeskunſt des Sokrates (p. 82 ed. Cantabrigiens. 1703). Ein attiſcher Jüngling hatte zwei Liebhaber, einen Bürger und einen Gewaltherrſcher; der eine war gerecht, als Gleichgeſtellter, der andere ungerecht, als Gewalthaber. Der Jüngling aber war wahrhaft ſchön (d. h. edelgeſinnt) und liebenswerth, ſodaß er mit Hintanſetzung des Gewaltherrſchers den Bürger vorzog; Jener aber behandelte Beide ſo in Anderm ſchimpflich, vorzüglich aber wies er die Schweſter des Harmodios, die als Korbträgerin (ein Ehrenamt) beim Feſtaufzuge der Panathenäen erſchienen war, ſchmachvoll zurück. Dafür büßten die Söhne des Peiſiſtratos, und der Übermuth des Ge-

waltherrſchers wurde für die Athener der Beginn ihrer Freiheit, ſowie der Muth des Jünglings und ſeine löbliche Liebe und die Mannhaftigkeit ſeines Liebhabers." Vgl. Aelian, XI, 8, vorzüglich aber Thucydides, VI, 54 fg.

27) „Altersgenoſſen und Andere", ἡλικιῶται καὶ ἕτεροι. Hier will Heindorf ſtatt ἕτεροι leſen ἑταῖροι, aber gewiß mit Unrecht; die ἑταῖροι beſtehen ja größtentheils aus Altersgenoſſen, und wir hätten alſo eine Tautologie.

28) Beziehung auf Ilias II, 71, wo von dem Traume die Rede iſt, welchen Zeus dem Agamemnon ſendet.

29) Das Eine kam ihm als Arzt, das Andere als dem ihm zunächſt Gelagerten zu.

30) So ſagt Hippokrates in einer von Sydenham angeführten Stelle: Die Heilkunde beſteht in einem Hinzuthun und Hinwegnehmen, einem Hinwegnehmen des Übermäßigen und einem Hinzuthun des Mangelnden; wer Das am beſten zu thun verſteht, iſt der beſte Arzt.

31) „Unſere Dichter da"; mit Hinweiſung auf die beiden anweſenden Dichter Ariſtophanes und Agathon.

32) „Über die Gymnaſtik und den Landbau". Der die Leibesübungen leitende Ringmeiſter hat ebenſo für die Geſundheit des Körpers zu ſorgen und dahin abzweckende Vorſchriften zu ertheilen, wie der Arzt; was alſo von dieſem gilt, gilt unter gewiſſen Modificationen auch von jenem. Beim Landbau aber findet zwiſchen dem Boden und dem Samen, den der Landmann ihm anvertraut, faſt daſſelbe Verhältniß ſtatt, wie zwiſchen Mann und Weib. Ja auch das ſoeben von den geſunden und krankhaften Neigungen des Körpers Geſagte findet auf den Boden eine leicht ſich ergebende Anwendung.

33) Über den Ausſpruch des Herakleitos und das von Eryximachos darüber Geſagte vergleiche man Hegel's Vorleſungen über die Geſch. der Philoſophie (Werke, Bd. 13), Th. 1, S. 335 fg. In einer dort aus Ariſtoteles (de mundo, c. 5) über Herakleitos angeführten Stelle ſagt der Stagirit: „Man kann Ganzes und Nichtganzes, Zuſammentreffendes und Abweichendes, Conſonirendes und Diſſonirendes miteinander in Verbindung bringen (συνάπτειν) und aus Allem wird Eines und aus Einem Alles." Dieſes Entſtehen und Werden aus Entgegengeſetztem und Widerſtrebenden ſoll das Bild des Bogens und der Leier verſinnlichen, welches nicht blos hier, ſondern zweimal vom Plutarch (de Iside et Osir. 45 und de tranquillitate animi, 15) ſowie vom Simplicius (Comment. in Arist. Physica) angeführt und alſo von Beiden als von beſonderer Wichtigkeit für das Verſtändniß der Weltanſicht des Herakleitos angeſehen wird. Zwiſchen ſcheinbar Entgegengeſetztem, Bogen und Leier, findet ein Einklang ſtatt, und auf Entgegengeſetztem beruht ihre Thätigkeit. Die Sehne des Bogens ent-

ſpricht der Saite der Leier. Das Anſpannen und darauf erfolgende Nachlaſſen beider bringt dort das Abſchnellen des Pfeiles, hier den Ton hervor. Baſt's (krit. Verſuch über Platon's Gaſtmahl, S. 41 fg) ſonſt ſcharfſinnige Vermuthung, ſtatt ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας aus dem Folgenden zu leſen ἁ. τοῦ (dieſer Artikel könnte auch wegfallen) ὀξέος τε καὶ βαρέος, findet theils in der vom Eryrimachos vorausgeſchickten Bemerkung über das Unverſtändliche dieſes Ausſpruchs, welches bei dieſer Veränderung größtentheils wegfallen würde, theils darin ihre Widerlegung, daß daſſelbe Bild des Herakleitos auch vom Plutarch und Simplicius angeführt wird.

34) Die Leſer des Gorgias erinnern ſich der „küchenmeiſterlichen Schmeichelei", mit der die Redekunſt in ihren täuſchenden Wirkungen verglichen wird.

35) „Und viele andere aus der Ungleichheit hervorgegangene Krankheiten"; καὶ ἄλλ' ἀνόμοια πολλὰ νοσήματα. An dem unverſtändlichen ἀνόμοια haben die meiſten Erklärer Anſtoß genommen und durch verſchiedene Vermuthungen die Schwierigkeit zu heben geſucht. Am erträglichſten iſt noch die Erklärung durch verſchiedene Krankheiten; aber nach Rückert's richtiger Bemerkung müßte es dann καὶ ἄλλα πολλὰ νοσήματα καὶ ἀνόμοια heißen. Die Ausdrucksweiſe des Eryrimachos, wahrſcheinlich Parodie der irgend eines damals, als unſer Dialog erſchien, allen bekannten philoſophiſchen Arztes, empfiehlt ſich nicht durch Klarheit und Beſtimmtheit und verbindet und braucht gar manche Worte in ziemlich eigenthümlicher Weiſe. Sollte alſo etwa der Redner unter ἀνόμοιον νόσημα eine Krankheit verſtehen ἐκ τοῦ ἀνομοίου, ἐξ ἀνομοιότητος (τῶν νῦν λεχθέντων, τοῦ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ) γενόμενον? Die Ungleichheit, der ſchnelle Wechſel von Hitze und Kälte, Trockenheit und Näſſe, die in manchen Jahren vorherrſchende Neigung zu dem Einen oder dem Andern, ἔρως ἀκόλαστος, die Ungleichheit der Witterung, führt häufig Seuchen und Krankheiten herbei, welche Eryrimachos kurz νοσήματα ἀνόμοια nennt.

36) „Deren Kenntniß . . . Sternkunde genannt wird". Inſofern man aus der Stellung der Geſtirne, namentlich der Planeten, denen man damals auch Sonne und Mond beizählte, die Witterung vorausbeſtimmen zu können glaubte.

37) Ariſtophanes bezieht ſich auf das im vorigen Kapitel vom Eryrimachos über die Aufgabe ſeiner Kunſt, der Heilkunde, Geſagte.

38) Eros war, wie auch aus der vom Pauſanias wiederholten Äußerung des Phädros hervorgeht, die zu der Aufgabe unſers Gaſtmahls, den Eros durch Lobreden zu verherrlichen, die Veranlaſſung gibt, mehr ein Geſchöpf der Dichterphantaſie, als eine Nationalgottheit. Nur zu Thespiä in Böotien wurde, nach Plutarch und Pauſanias, dem Eros ein Feſt begangen, auf das wir weiter unten zurückkommen werden. Böttiger's Kunſtmythologie, II, 5, 487 fg.

39) „Weil das männliche . . . . beiden theilt". Schon der Name Helios gibt zu erkennen, daß die Hellenen einen Sonnengott, nicht eine Sonnengöttin annahmen. Er war das vermöge des Lichtes und der Wärme Erzeugende, Gäa dagegen das in ſeinem Schooße Empfangende und Gebärende. Schon Pythagoras ſah Sonne, Erde, Mond als Kugeln an. Daß aber Anaxagoras, der Klazomenier, den Mond als eine Erde betrachtete, ſahen wir ſchon in der Vertheidigungsrede (Kap. 14). Dort rückt Meletos dem Sokrates die Behauptung vor: der Mond ſei eine Erde; dieſer aber gibt, ohne ſie gerade in Abrede zu ſtellen, den Anaxagoras (über ihn ſiehe dort Anm. 18 zur Überſ.) als ihren Urheber an. So glich alſo Selene ihrer übrigen Beſchaffenheit nach dem weiblichen Prineip, der Erde, vermöge ihres Glanzes aber dem Helios. Von σέλας (der Glanz) wird ſchon im Kratylos (Kap. 24, S. 611 fg.) Selanäa (die gedehnte doriſche Form für Selene) hergeleitet. Wenn aber Hommel derſelben Form zweite Hälfte von γαῖα (die Erde) herleitet und Selen—äa durch Glanzerde überſetzt, ſo enthält dieſe Herleitung mehr Witziges, als Wahres; denn gewiß hielt man, als jenes Wort entſtand, den Mond noch nicht für eine Erde.

40) Die rieſenhaften Söhne des Poſeidon und der Iphimedeia. Von ihrem Verſuche, den Himmel zu ſtürmen, ſagt Homer (Odyſſee, XI, 313 fg.):

Ja, die Unſterblichen ſelbſt bedroheten beid', auf Olympos
Feindlichen Kampf zu erregen und tobendes Schlachtengetümmel:
Oſſa zu höhn auf Olympos gedachten ſie, aber auf Oſſa
Pelion, rege von Wald, um hinauf zum Himmel zu ſteigen.

41) „Im Hüpfetanz" (ἀσκωλιασμός). Ἀσκώλια, das Schlauchfeſt, (von ἀσκός, der Schlauch) wurde am zweiten Tage der ländlichen Dionyſien begangen. Auf mit Öl beſtrichenen und mit Wein angefüllten Schläuchen hüpfte man auf Einem Beine herum, was natürlich zu manchem, für die Zuſchauer ergötzlichem Falle Veranlaſſung gab.

Thesidae — — — inter pocula laeti
Mollibus in pratis unctos saluere per utres.
Virg. Georg., II, 383 sq.

42) „Wie man Arlesbeeren — zerſchneidet, oder Eier mit Pferdehaaren." Statt ὄα (Arlesbeeren, sorba) las man früher zweimal ὠά (Eier). Toup kam zuerſt auf die glückliche Conjectur, für das erſte ὠά zu ſubſtituiren ὄα, da der Verfaſſer des Lexikons zu Platon, Timäos, das an keiner andern Stelle vorkommende, alſo wahrſcheinlich in ſeinem Exemplar hier befindliche ὄα durch eine den Äpfeln ähnliche Frucht erklärt und auch Varro sorba dissecta erwähnt. So ſagt auch, was die mit Haaren zerſchnittenen Eier betrifft, Plutarch ὠὸν τριχὶ διαιρεῖσθαι. Wir ſtimmen der Vermuthung Hommels bei, daß das Zerſchneiden von (hartgeſottenen und vorher von der Schale

befreiten) Eiern ein Spiel bei Gastmahlen war. Es galt vielleicht, die rechte Mitte zu treffen; Sieger war dann, wem dieses am besten gelang. Selbstredend sollen beide Vergleichungen die Leichtigkeit versinnlichen, mit der Zeus die Urmenschen spaltete.

43) „Wie bei den Cicaden". Hierzu bemerkt Wolf: Diese Vergleichung erklärte mir ein gelehrter Freund, der selber dem Eierlegen der Cicaden mehre Male zugesehen hat. Sie thun dies vermittels eines Stachels, den das Weibchen am Hintertheile hat und der ein Drittheil der Länge des ganzen Thieres ausmacht. Damit bohren sie in die Erde und lassen die Eier in den Sand fallen, wo sie von der Sonne ausgebrütet werden.

44) „Die Halbmarke", σύμβολον von συμβάλλειν, zusammenfügen. Sich auf längere Zeit trennende Gastfreunde brachen einen Ring oder Ähnliches in zwei Theile, damit entweder sie selbst nach langer Trennung, oder auch ihre Söhne, da die gastfreundschaftliche Verbindung forterbte, durch das Zusammenpassen der beiden Hälften sich als Gastfreunde wieder zu erkennen vermöchten.

45) Über „die Schollen" erklärte sich der göttinger Blumenbach gegen Wolf: Πῆτται sind die Schollen oder Butten (Pleuronectes im System), ein Geschlecht von (kleinen, einige Zoll langen) Fischen, und zwar die einzigen Thiere in der Natur, die ihre beiden Augen, ihre beiden Nasenlöcher ꝛc. auf Einer Seite des Kopfes haben, auch ein ebenso schräges Maul u. s. w., sodaß man sie beinahe für halbirt oder durchgeschnitten ansehen könnte. Diese Erklärung Blumenbach's führt der Übersetzer schon zu seiner Übersetzung der Lustspiele des Aristophanes an (die Lustsp. d. Arist., übers. u. erläutert von H. Müller, II, S. 387) und bemerkt dazu, daß wahrscheinlich Platon die Stelle aus der Lysistrate hier vor Augen hatte, indem er dieselbe Vergleichung demselben Dichter in den Mund legt, der sie auch dort macht. Beide Stellen verglich schon Hommel, wonach der Schluß jener Anmerkung zu berichtigen ist. In der Lysistrate (V. 115 fg.) heißt es nämlich:

— — Ich zerschnitte, mein' ich, selber mich
Und gäbe, so zur Butt' entstellt, mich halb darum.

46) „Wir wurden von dem Gotte gesondert, wie die Arkader von den Lakedämoniern"; διῳκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων. Eine merkwürdige Stelle, die theils nach der hier angegebenen Lesart und der gewöhnlichen auch von Aristeides, einem Rhetor, der im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebte, bereits angenommenen Erklärung einen bedeutenden Anachronismus enthält, indem sie auf ein Ereigniß sich beziehen soll, das volle 32 Jahre später sich zutrug, als der im Gastmahl gefeierte Sieg des Agathon, theils als ein ziemlich untrüglicher Beweis angesehen wird, daß das

Gaſtmahl nicht vor dieſem Ereigniſſe vom Platon, der damals im 45. Lebensjahre geſtanden hätte, geſchrieben und herausgegeben worden ſei. Unter den Arkadern ſollen nämlich die Bewohner der angeſehenſten Stadt in Arkadien, Mantineia, unter ihrer Sonderung durch die Lakedämonier die durch eine Belagerung im Jahre 385 erzwungene Auflöſung Mantineias in vier Flecken, aus deren Vereinigung früher dieſe Stadt hervorgegangen war, zu verſtehen ſein; zu welchem harten, übrigens im griechiſchen Alterthume nicht ungewöhnlichen Verfahren die Lakedämonier nach dem zwei Jahre früher geſchloſſenen Frieden des Antalkidas, durch das zweideutige Benehmen ſich veranlaßt ſahen, welches ihre vorgeblichen Verbündeten, die Mantineer, im peloponneſiſchen Kriege ſich hatten zu Schulden kommen laſſen. Als aber dieſe Vereinzelung (διοικισμός) Mantineias ſich zutrug, war Derjenige, der ſie erwähnen ſoll, Ariſtophanes, wahrſcheinlich nicht mehr unter den Lebenden (ſein letztes Stück, die zweite Bearbeitung des Plutos, kam drei Jahre früher auf die Bühne, und wenn auch zweier ſpäterer Stücke gedacht wird, ſo iſt es doch zweifelhaft, ob er ſelbſt die unter dem Namen ſeines Sohnes erfolgte Aufführung derſelben erlebte); Alkibiades war bereits 19, Sokrates 15 Jahre todt und eben ſo lange vielleicht auch Agathon. Durch dieſe anachroniſtiſchen Widerſprüche fand ſich daher der ſchon erwähnte Rhetor Ariſteides zu der ſpöttiſchen Bemerkung veranlaßt: „Wenn nicht etwa das Gaſtmahl in dem elyſeiſchen Gefilde" (alſo unter bereits vom Lichte Geſchiedenen) „ſtattfand". Und mußten nicht ähnliche Bemerkungen, bei Erwähnung eines vor kurzem oder wenigſtens vor nicht gar langer Zeit ſelbſt erlebten Ereigniſſes, ſich jedem zur Zeit der Erſcheinung des Gaſtmahls lebenden Leſer aufdringen? Konnte wol der in der dramatiſchen Anlage ſeiner Dialoge und vorzüglich, wenn wir von dieſem vorgeblichen Zeitverſtoße abſehen, in der ſeines Gaſtmahls ſo genaue und kunſtvolle Platon einem ſo gegründeten und Jedem von ſelbſt ſich darbietenden Tadel ſich ausſetzen? Oder würde wol, wenn ein ſonder Verdienſt und Würdigkeit nach der Tertia eines Gymnaſiums Aufgerückter, dem die Aufgabe wurde, die Wartburgfeier zu beſchreiben, einen dort auftretenden Redner etwa ſo beginnen ließ: „Mit Unrecht, lieben Brüder, leitet man die Ereigniſſe des Jahres 1848 von unſerer heutigen Feier her": würde da nicht ein unauslöſchliches Gelächter ſeiner dem Knabenalter noch nicht entwachſenen Mitſchüler dieſen Misgriff gerügt haben? Und einen ſolchen, keinem Tertianer zu verzeihenden, alle Illuſion ſtörenden Schnitzer wollten wir unſerm göttlichen Platon zutrauen?

Weit näher liegt gewiß die Vermuthung, daß ein Leſer damaliger Zeit an Das, was ſich eben oder vor kurzem zugetragen hatte, denkend, am Rande ſeiner Rolle die Bemerkung machte: καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων, und daß ein ſpäterer Abſchreiber dieſe Worte, die ohnehin dem bereits mit διῳκίσθημεν geſchloſſenen Satze nachſchlep-

pen, als vom Platon herrührend, in den Text aufnahm? Wie kam Platon, wenn er der Zerstückelung Mantineias durch die Lakedämonier gedenken wollte, darauf, statt Μαντινεῖς das allgemeinere Ἀρκάδες zu setzen, da noch dazu die einzelnen Städte Arkadiens in keiner engern politischen Verbindung gestanden zu haben scheinen, die erst 13 Jahre später, nach dem Siege des Epaminondas bei Leuktra (371), durch den Tegeaten Lykomédes zu Stande kam?

Schon Hommel schlägt daher vor, die erwähnten Worte für untergeschoben anzusehen, sucht aber auch, durch die Veränderung eines einzigen Buchstabens, den angefochtenen Worten einen bessern Sinn zu leihen, indem er liest: „καθάπερ Ἀρκάδες ἀπὸ Λακεδαιμονίων. Denn wir wissen, daß zwischen Arkadien und Lakedämon sehr hohe Berge liegen, wodurch eine nähere Verbindung beider Länder verhindert wird." Diese Vermuthung ließ sich durch manche Gründe unterstützen. Soll die Vergleichung passen, so mußte diese Trennung stattfinden, als beide Länder schon bewohnt waren. Nun war, alten Sagen zufolge, Arkadien sehr früh bewohnt. Die Urbewohner Arkadiens galten für älter als der Mond, und die Arkader nannten sich daher προσέληνοι (Vormondler).

Ἀρκάδες οἱ καὶ πρόσθεν Σεληναίης ὑδίοντας Ζώειν, Apoll. Rhod., IV, 264. Arcades astris lunaque priores Stat. Theb. IV, 175. Ante Jovem genitum terras habuisse feruntur Arcades, et luna gens prior illa fuit Ovid. Fast. II, 228. Schol. ad Aristoph. Nub., 398.

Arkadien, und warum nicht auch Lakonien? waren nach Platon's Vorstellung bereits bewohnt, als „durch eine Reaction des Innern unsers Planeten gegen seine Rinde und Oberfläche", um uns eines Ausdrucks Humboldt's im Kosmos zu bedienen, die Lakonien und Arkadien trennenden Gebirge sich erhoben und die Lakonien anwohnenden Arkader von ihren bisherigen Nachbarn schieden. Daß unserm Platon geognostische Vermuthungen nicht fremd waren, bemerkt der Ebengenannte und beruft sich dabei auf den folgenden Dialog (Phädon, Kap. 60 fg.; Kosmos, I, Anm. 95 zu S. 249). Der in der angeführten Stelle des Phädon als Ableiter plutonischer Thätigkeit erwähnte Pyriphlegethon, „von welchem die Lavaergüsse, wo sie auf Erden stattfinden, Abflüsse ausspeien", „mündet unterhalb des Tartaros". Einen Eingang zum Tartaros dachte man sich aber am lakonischen Vorgebirge Tänaros. So sollte eine arkadische Quelle mit dem Höllenflusse Styx in Verbindung stehen. Dachte sich also vielleicht Platon die Arkadien und Lakedämon scheidenden Gebirge als solche vom Pyriphlegethon ausgespieene Abflüsse? Großes Gewicht mag der Übersetzer selbst nicht auf die eben ausgesprochenen Vermuthungen legen und zieht es vor, die vielbesprochenen Worte als ein Glossem anzusehen. In seiner Übersetzung ließ er es unentschieden, ob wie gewöhnlich ὑπό oder mit Hommel ἀπό zu lesen sei.

47) „Das Anſehen von Erkennungsmarken gab". Indem (vergl. Anm. 44) auch dieſe voneinander geſchnitten oder gebrochen wurden.

48) „Unſere eigenen Lieblinge". Diejenigen, mit denen einſt wir oder vielmehr der uns beiden gemeinſchaftliche Ahn einen ganzen Urmenſchen ausmachten. Ariſtophanes will durch ſeine launige Fiction den Urſprung der Liebe erklären und nimmt alſo an, daß jene Spaltung des Zeus nicht blos auf die Geſpaltenen, ſondern auch auf ihre ganze Nachkommenſchaft ihre Wirkung äußerte.

49) „Die Bretererhöhung", ὀκρίβας. Auf der Bühne, d. h. dem den eigentlichen Schauſpielern (ὑποκρῖται) angewieſenen Raume, befand ſich nach der Orcheſtra zu eine auf Böcken ruhende, hölzerne Erhöhung, welche den eben ſprechenden Schauſpieler dem Chore und den Zuſchauern näher brachte und ſeine Stimme ſo vernehmlicher machte. Agathon war, nach Platon's Annahme, ſelbſt in einer oder mehren Rollen ſeiner Tragödie oder Trilogie aufgetreten, was anfangs von allen dramatiſchen Dichtern geſchah, die zugleich ſelbſt die Schauſpieler und den Chor einübten (docebant fabulam).

50) „Ferner iſt er ſtets mit Jugendlichen zuſammen und iſt es ſelbſt"; nämlich jugendlich. Μετὰ νέων ἀεὶ ξύνεστί τε καὶ ἔστιν. Für dieſe Zuſammenſtellung von ξύνεστι und ἐστί vergl. ſchon Wyttenbach eine Stelle des Plutarch (παρ' αὐτῇ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα); aber hier geht das einfache ὄντα voraus und das verſtärkende συνόντα folgt. Iſt es aber ſchon in unſerer Stelle umgekehrt, ſo iſt doch das einfache ἐστί das ſtärkere; wir müſſen nämlich, ſo erklärt ſchon Hommel die Stelle, νέος ergänzen. Eros verkehrt nicht blos ſtets mit jugendlichen Menſchen, er iſt auch — was gewiß noch mehr ſagen will — ſelbſt ſtets jugendlich.

51) Den dieſen Gedanken ausdrückenden Vers des Homeros (Odyſſ. XVII, 218) fanden wir ſchon Lyſis Kap. 10 angeführt.

52) Vgl. Anm. 20 ſowie das folgende Kapitel.

53) Ilias XIX, 92 fg.

54) Kap. 12.

55) „Und iſt nicht etwa das Übrige in gleicher Weiſe bewundernswerth?" Wir ſetzen entweder mit Hommel ein Fragezeichen nach θαυμαστά, oder beziehen das nach ἀκούων ſtehende auf den ganzen Satz. Sokrates lobt in ironiſcher Weiſe die ganze Rede des Agathon, hebt aber den oratoriſchen, mit der kunſtreichſten Antitheſenfülle prunkenden Schluß derſelben ganz beſonders hervor. Theils wäre ein über den erſten Theil der Agathon'ſchen Rede ausgeſprochener Tadel, wie er in der Überſetzung Schleiermacher's und Orelli's ausgedrückt iſt — Schwalbe ſtimmt mehr mit der von mir gegebenen überein — der ironiſchen Weiſe des Sokrates ganz entgegen; theils konnte er nur in ſehr beſchränkter Weiſe dieſen Theil tadelnswerth finden, da er ſelbſt

ihm seinen Beifall über die zweckmäßige Anordnung desselben ausspricht (zu Anfang des Kap. 21), ja in seiner eigenen Rede diese sich zum Muster nimmt. Auch er spricht nach Agathon's Vorgange und Vorschrift im ersten Theil seiner Rede, wie Eros, und im zweiten, wie das von ihm Bewirkte beschaffen sei. Nach dieser Erklärung kann natürlich auch das in einigen Handschriften fehlende und von einigen Herausgebern eingeklammerte μέν nicht wegfallen.

56) „Das Haupt des Gorgias — senden und mich stumm wie einen Stein machen". Sokrates vergleicht, dem Gleichklange der Worte folgend, den gewaltigen Redner Gorgias mit dem versteinernden Haupte der Gorgone Medusa, indem er sich auf die homerische Stelle (Odyssee XI, 633 fg.) bezieht:

Und es erfaßte mich bleiches Entsetzen,
Ob mir jetzt die Schreckensgestalt des gorgonischen Unholds
Send' aus Aïs Palast die furchtbare Persefoneia;

und Platon gibt, indem er ihm diese Vergleichung in den Mund legt, nicht undeutlich seine Absicht zu erkennen, in der Rede des Agathon die Redeweise des Sophisten Gorgias parodirend nachzubilden. Eine Probe dieser Redeweise gibt uns Gorgias selbst im 11. Kapitel des Dialogs, welcher den Namen dieses Sophisten führt. Die Ähnlichkeit Dessen, was dort Gorgias über die Kraft und die rechte Anwendung der Beredtsamkeit sagt, mit Agathon's Rede, ist ziemlich in die Augen fallend. Daneben sollte zugleich Agathon's Rede, vornehmlich der Schluß derselben, die poetische Manier des Dichters selbst, gewiß zu großem Ergötzen seiner Leser, wiedergeben. Denn wer wollte in Abrede stellen, daß ihm dies in ausgezeichneter Weise gelungen sei, wenn er dieselbe von Agathon's Diener in der Thesmophorienfeier des Aristophanes (Vers 52—57) mit folgenden Worten schildern hört:

Er fügt das Gebälk des dramatischen Baus,
Er rundet das Wort und gestaltet es neu,
Hier drechselt er, dort wird zierlich geleimt,
Denksprüche geprägt, Antitheſen gehäuft;
Wie Poussirer das Wachs, wie der Töpfer den Thon,
So formet den Vers er.

57) Schon wieder muß Euripides wegen des im Hippolytos vorkommenden Verses: „Es schwur die Zunge, unvereidigt blieb der Geist" leiden. Vgl. Theätetos, Kap. 10, Anm. 19.

58) Agathon will auf die Frage des Sokrates mehr antworten, als dieser begehrt, etwa: Allerdings ist sie die Liebe des Schönen und Guten. Auf den Gegenstand der Liebe will aber Sokrates jetzt nicht eingehen; er will nur wissen, ob es eine gegenständliche Liebe gebe oder nicht, und läßt daher den Agathon nicht ausreden.

59) Der Übersetzer weicht hier von seinen Vorgängern ab. Ἐπειτοιγε λέγεις übersetzt Ficin durch Probabiliter quidem loqueris; Schleier-

macher: Und ganz annehmlich war das gesprochen, Freund; Orelli: Und du hast recht, mein Freund; Schwalbe: Et avec raison, mon ami. Wie kann Sokrates Dem beistimmen, was er eben zu widerlegen im Begriffe ist? Wie kann er ferner sagen λέγεις, da nicht von einer neuen, eben jetzt, sondern von einer vorhin in der Rede des Agathon aufgestellten Behauptung gesprochen wird? Sokrates gibt vielmehr dem Agathon seinen Beifall zu erkennen, daß er einräumt, er, Sokrates, habe den Sinn seines Vortrags richtig aufgefaßt. Ein streitsüchtiger Sophist würde Das nicht so unbedingt zugegeben haben. Ἐπιεικῶς ist hier soviel wie nachgiebig; nachgiebig zeigt sich der Dichter so hier wie in dem Folgenden.

60) „Durch ein Opfer". Diese Übersetzung läßt es unentschieden, ob nach den Handschriften θυσαμένοις zu lesen und also auf Ἀθηναίοις zu beziehen sei, oder ob nach des Stephanus Vermuthung θυσαμένη (nämlich Διοτίμα) den Vorzug verdiene. Jedesfalls ging das dargebrachte Opfer von der den drohenden Ausbruch der Pest voraussehenden Diotima aus, ob sie nun selbst es darbrachte oder einen Priester zu dessen Darbringung veranlaßte.

61) „Der Seuche"; der Pest, welche bekanntlich im zweiten Jahre des peloponnesischen Krieges (430 v. Chr.) zuerst im Peiräeus ausbrach und gewiß dadurch Einfluß auf die lange Dauer und den für die Athener unglücklichen Ausgang desselben hatte, daß Perikles ihr Opfer wurde. Berühmt ist die meisterhafte Beschreibung derselben, die der Augenzeuge Thukydides, der sie selbst bestand, davon gibt (II, 47—54).

62) Ein Dreifaches: Gutes, Böses und weder Gutes noch Böses, wurde auch im Lysis angenommen; S. 252 d. Übers.

63) Wenn der Übersetzer einen studentischen Ausdruck sich hätte erlauben wollen, so würde er βάναυσος durch Knote oder Philister übertragen haben.

64) „Als Poros (Betrieb)". Die hier der Hierophantin Diotima in den Mund gelegte Allegorie hat unter den Alten, sowie in späterer Zeit eine Menge Erklärer gefunden, die man von Stallbaum zu dieser Stelle aufgezählt findet. Beinahe einstimmig wird von Allen Poros durch Überfluß gedeutet, sowie von meinen Vorgängern übersetzt und dadurch der Sinn der Allegorie verfehlt. Wie mag Dürftigkeit und Fülle, Bedürftigkeit und Überfluß, die sich ja gegenseitig aufheben und vernichten, an deren Vereinigung eigentlich gar nicht zu denken ist, durch ihre Verbindung den Eros, die Liebe des Guten, oder hier zunächst Nützlichen, und Schönen erzeugen? Poros ist vielmehr der Weg, etwas zu erlangen, die Betriebsamkeit, der Betrieb. Zwar könnte man füglich sagen: Eros und Penia — der lebhafte Wunsch und die Bedürftigkeit — erzeugten den Poros, die Betriebsamkeit, den

Betrieb; ἡ πενία, sagt Theokrit, μόνα τὰς τέχνας ἐγείρει (die Bedürftigkeit allein ruft die Künste ins Leben). Aber mit demselben Rechte läßt es sich auch umkehren: Das sich kundgebende Bedürfniß (πενία) irgend eines Gutes wird, wenn sich die Erfindsamkeit und die daraus hervorgehende Thätigkeit (πόρος) ihm gesellt, den lebhaften Wunsch (ἔρως), das Vermißte zu erlangen, erzeugen; damit dieser Wunsch in uns entstehe, bestehe und gedeihe, muß die Möglichkeit, es zu erlangen, sich uns zeigen. Also: Die Bedürftigkeit (πενία) und der Betrieb (πόρος), der Sohn der Erfindsamkeit (μῆτις), erzeugen in uns das auf das Gute (Nützliche) und Schöne gerichtete Streben nach Glückseligkeit.

65) „Zu leiden glaubt". Wie treffend wird uns hier in der Schilderung vom Wesen des Eros das Leben eines Mannes abgebildet, der dieses ganze Leben oder einen Theil desselben der Erreichung irgend eines lebhaft gehegten Wunsches widmete, ob derselbe nun sinnlicher oder wissenschaftlicher oder sittlicher Natur sei. Er scheut, denselben zu erreichen, keine Beschwerde, kein Opfer, keine Entbehrung. Er sieht sich seinem Ziele bald nahe und fühlt sich dadurch zu erhöhter Thätigkeit angeregt, bald sieht er es wieder in weite Ferne gerückt und verliert den Muth, der aber doch bald wieder erwacht. — Übrigens hatte wol Alexis, einer der fruchtbarsten Lustspieldichter des griechischen Alterthums — Suidas gibt die Zahl seiner Lustspiele auf 245 an —, der Oheim des bekannten Menandros, in folgender Stelle eines Lustspiels Phädros, welches er auf die Bühne brachte, die gegenwärtige unsers Gastmahls vor Augen:

Herwandelnd vom Peiräeus trieb mein Nothstand mich
Und meiner Leiden Drang zu manchen Grübelei'n;
Wie's nämlich mich bedünken will, miskennen traun
Den Eros unsre Maler wol, und überhaupt
Ein Jeglicher, der dieses Dämons Bild uns gibt.
Denn er ist weder Mann noch Weib, ist ferner auch
Kein Gott und auch kein Mensch, ist unverständig nicht
Noch weises Sinnes; sondern hier vereinen sich
In Einem Wesen vielerlei Gestaltungen.

66) Daß die Ausdrücke ποιεῖν und ποιητής zugleich hervorbringen und dichten, sowie Schöpfer und Dichter bezeichnen, ist ein ziemlich später Sprachgebrauch der Griechen; denn Homer nennt die Dichter ἀοιδούς und ῥαψῳδούς. Nur im Althochdeutschen bezeichnet scôf in gleicher Weise den Schöpfer und den Dichter. Den griechischen Ausdruck ποιητής haben nicht blos die Römer, sondern die meisten europäischen Sprachen, welche germanisches oder römisches Ursprungs sind, den Griechen entlehnt. An das homerische ἀοιδός erinnern die nordischen Ausdrücke Barde (von Bar der Klang) und Skalde (von Skal Schall). Wer unser Dichter von dictare (entstanden aus

dicitare, wiederholt herſagen), ableitet, ſpricht dadurch die Vermuthung aus, daß der Wortbildner an das Geſchäft des homeriſchen ῥαψῳδός dachte.

67) „So iſt denn ..... bei Jedem." Die Überſetzung folgt hier einer von der gewöhnlichen etwas abweichenden Interpunction: Οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν· ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί. Gewöhnlich ſteht nach ἔρωτα ein Kolon und nach εὐδαιμονεῖν ein Komma. Das δολερός, welches wir durch ränkevoll wiedergaben, hat um ſo mehr Anſtoß gefunden, weil es mit dem Superlativ μέγιστος verbunden iſt; übrigens erinnert er an Das, was im vorigen Kapitel vom Eros geſagt wurde, er ſinne immerdar auf manche Kunſtgriffe.

68) Die Beziehung auf die im Vorigen (Kap. 14—16) vom Ariſtophanes vorgetragene Dichtung liegt zu Tage und wird auch (Anfang des 30. Kap.) von dieſem ſelbſt erkannt. Nach der hier vorliegenden Stelle ſcheint Diotima, welche der Erzählung des Ariſtophanes nicht beiwohnte, die Fiction des Luſtſpieldichters von einer alten Sage herzuleiten. Auch in dem Ausdruck unſerer Sprache, die die Ehefrau mit Ehehälfte bezeichnet, hat ſich eine ähnliche Vorſtellung erhalten.

69) Sokrates glaubte, ſeiner eigenen Ausſage in ſeiner Vertheidigungsrede nach, darum habe ihn der vom Chärephon befragte delphiſche Gott für der Menſchen weiſeſten erklärt, weil er wenigſtens wiſſe, daß er nichts wiſſe. Andere wiſſen, meinte er, über die wichtigſten Lebensfragen nämlich, eben ſo wenig wie ich, glauben aber ſehr viel zu wiſſen. Da er hier ſeine innigſte Überzeugung ausſprach, ſo mußte er, wie er beim Platon durchgängig thut, den Lehrton durchaus vermeiden und Das, was ihm als der Wahrheit zunächſt kommend erſchien, entweder als einen Mythos vortragen oder Andern in den Mund legen. In unſerm Geſpräche ſpricht demnach die von den Göttern höherer Offenbarung gewürdigte, begeiſterte Seherin ſeine Anſichten über das Weſen der Liebe in einem ihm ſelbſt widerſtrebenden, dogmatiſch belehrenden Tone, in der Weiſe echter Sophiſten, wie er ſelbſt im Folgenden ſich ausdrückt, aus. Wir müſſen Dieſe uns als eine ehrwürdige, hochbejahrte Matrone denken, die ſich ohne Verletzung der Schicklichkeit mit dem ältern Manne auch über das Geſchlechtsverhältniß des Mannes und Weibes unterhalten konnte.

70) „Da auch ..... geſammten Leib." Platon bildet hier, wie auch anderwärts, mit abſichtlicher Kunſt die nachläſſige Geſprächsweiſe nach, welche, durch einen Zwiſchenſatz verleitet, die begonnene Wortfügung verläßt und in eine andere übergeht. Was Diotima, den Satz anhebend, von jedem Lebenden ſagen wollte, das ſagt ſie, indem ſie

ein Beispiel von Einem Lebenden, dem Menschen entlehnt, von diesem aus, der nun zum Subjecte wird.

71) „In der Weise echter Sophisten." Vgl. Anm. 69.

72) „Erwägst du .... mitspielt." Wir lesen und interpungiren: θαυμάζοις ἄν τῆς ἀλογίας, ἃ ἐγὼ εἶρηκα εἰ μὴ ἔννοεῖς, ἐνθυμηθεὶς κτλ., indem wir vor ἃ weglassen περὶ und das ἃ ἐγὼ εἶρηκα nicht auf das Folgende, sondern auf die vorhergehenden Behauptungen Diotima's beziehen. Von der durch rühmliche Thaten zu erlangenden Unsterblichkeit ist im Vorigen noch nicht die Rede gewesen, sondern von dem Streben nach Unsterblichkeit überhaupt und insbesondere vermöge der Fortpflanzung und Erhaltung seines Geschlechtes, bei Thieren und Menschen; dafür liefert das sonst unerklärliche und vernunftwidrig erscheinende Bestreben ausgezeichneter Menschen nach unvergänglichem Nachruhm einen schlagenden Beweis.

73) „Soweit sie es vermögen." Wir lesen mit Rückert und einigen Handschriften: ὡς οἷόν τε statt des von den meisten Herausgebern vorgezogenen ὡς οἷονται. Nach der letztern Lesart wäre es ein vermeintes Glück, dem sie nachstrebten. Das ist aber nach dem Vorhergehenden nicht der Fall.

74) „Alle Dichter". Alle, die es wirklich sind, nicht blos zu sein vermeinen; alle, die gottbegeistert nicht die eigene, sondern göttliche Weisheit uns verkünden, wie Sokrates selbst sie schildert; Vertheidigungsrede, Kap. 7.

75) Die Seherin Diotima konnte ihre Lehre von der Natur und dem Wesen des Eros um so eher mit der in den eleusinischen Mysterien, an die hier Platon wol zunächst dachte, vorgetragenen Geheimlehre vergleichen, da auch dem Eros Mysterien begangen wurden, und zwar zu Thespiä in Böotien (Böttiger's Kunstmythologie, II, 407). Man nimmt gewöhnlich drei Grade der eleusinischen Mysterien an. Der erste, vorbereitende, mit manchen leiblichen Kasteiungen und Entbehrungen verbundene heißt κάθαρσις (die Reinigung). Durch Beseitigung der Irrthümer, in denen Sokrates, bis er ihr Schüler wurde, befangen war, hat sie in diesen ihn eingeweiht (Kap. 22, 23). Der zweite Grad ist die Einweihung selbst (μύησις) in die kleinern Mysterien; hier die bis jetzt vorgetragene, auch dem minder Befähigten zugängliche Lehre vom Eros (24—27). Zum dritten, wenn man des Ausdrucks sich bedienen will, zum Meistergrade, konnten die in die ersten Grade Eingeweihten nur nach fünfjähriger Vorbereitung und Unterweisung gelangen und wurden dadurch zu Epopten. Dieses Erschließen des Allerheiligsten enthalten die nächsten Kapitel. Zwar will Lobeck im Aglaophamos nichts von verschiedenen Graden der Einweihung wissen, aber wol kaum mit Recht. Doch eine weitere Erörterung dieser Streitfrage dürfte hier nicht an ihrer Stelle sein.

76) Vgl. Anm. 69.

77) „Laut: Wo iſt Agathon? ſchrie." Καὶ μέγα βοῶντος (καὶ ἐρωτῶντος) ὅπου Ἀγάθων. Wir haben die eingeklammerten und einem die Lebhaftigkeit der Erzählung hemmenden Einſchiebſel eines Abſchreibers ſehr ähnlich ſehenden Worte in der Überſetzung weggelaſſen.

78) „Kunſtreichſten"; σοφωτάτου. Wie häufig bezieht ſich auch hier dieſes σοφωτάτου auf die ausgezeichneten Dichtergaben des Agathon, durch die er den Sieg erlangte, der auch zu unſerm Gaſtmahle die Veranlaſſung gab. Das „Wenn ich ihn ſo nennen darf" iſt eine höfliche Entſchuldigung gegen Diejenigen unter den Anweſenden, die dem Agathon den ihm vom Alkibiades eingeräumten Vorzug etwa ſtreitig machen könnten; wie vor Allen Ariſtophanes.

79) „Kotyle", ein gewöhnliches attiſches Maß für Flüſſiges und Trockenes. 4 Kotylen gingen auf den χοῦς und 48 χοίνικες auf den μέδιμνος; 15 attiſche Medimnen aber waren 16 berliner Scheffeln gleich. Demnach betragen 8 Kotylen etwas Weniges über 2 berliner Quart.

80) Daß die ſehr geſunde Seele des Sokrates auch in einem nicht minder geſunden und kräftigen Körper wohnte, wie aus der folgenden Rede des Alkibiades zur Genüge erhellen wird, bewies auch der Umſtand, daß der reichliche Genuß des Weines ihn nie zu berauſchen vermochte. Das bemerkte ſchon oben, Kap. 4, der Arzt Eryximachos; und noch am Morgen, nach einer mit Agathon und Ariſtophanes über Gegenſtände der dramatiſchen Kunſt verplauderten Nacht, kreiſt unter ihnen die mächtige Trinkſchale, die beide Dichter in den Schlaf wiegt, während er ſelbſt munter von ſeinem Ruhebette ſich erhebt, um nach genommenem Bade wie gewöhnlich den Tag im Lykeion zuzubringen.

81) Ilias XI, 514.

82) „Dem Satyr Marſyas gleich." Silenen ſind die alten, Satyrn die jungen Begleiter des Dionyſos. Man benutzte die hermenartigen, von Holz gezimmerten Silenen und Satyrbilder unter Anderm auch, wie unſere Uhrgehäuſe, dazu, kleinere Bildwerke hineinzuſetzen. Bekanntlich fand der phrygiſche Satyr Marſyas die von Athene erfundene, aber von ihr, weil ſie ſich dadurch entſtellt ſah, weggeworfene Flöte, foderte, nachdem er ſich auf derſelben wohl eingeübt hatte, den Apollo zu einem muſikaliſchen Wettſtreit heraus und mußte ſich, beſiegt, von ihm das Fell über die Ohren ziehen laſſen. So ſtellte der mit den Armen an einen Baum gebundene Marſyas recht paſſend einen auf beiden Seiten zu öffnenden Wandſchrank dar. — Ein artiges Zuſammentreffen iſt es, daß der ſchöne Redner Alkibiades ſelbſt das Beiſpiel Athenes nachahmte und die entſtellende Flöte aus demſelben Grunde wie dieſe, nicht ſpielen lernen mochte (Plut., Alkib. 2.). Über unſere Stelle vgl. Böttiger's kl. Schriften Bd. I. Abth. 1.

83) Ob hier nicht Alkibiades in seiner Weinlaune einen Seitenblick auf die ihn begleitende Flötenspielerin geworfen haben mag?

84) Wahrscheinlich wurde Flötenspiel nach der phrygischen Tonweise des Olympos, den der Scholiast den Vater, Platon einen Schüler des Marsyas nennt, als Vorbereitung zur Einweihung in die eleusinischen Mysterien angewendet, und man sah Diejenigen, auf welche dasselbe einen ergreifenden Eindruck machte, als besonders geeignet an, diese Weihe zu empfahen.

85) Derselben Vergleichung bedient sich Platon im Kriton, Kap. 17. Wir bemerken nachträglich, daß die Korybanten geheißenen Priester der Kybele das Fest ihrer Göttin unter lärmender Musik mit wilden Waffentänzen, in taumelnder Begeisterung, zu begehen pflegten.

86) Vom Perikles sagt unter Andern Aristophanes, in einer auch schon im Alterthum viel angeführten Stelle (Acharner, 532, fg.):

Deshalb ergrimmte Perikles, der Olympische,
Und blitzt' und donnert' und rührte Hellas um und um.

87) Also mit ihm die Rollen wechselte, da es sonst die Sache des Ältern ist, auf den Jüngern Jagd zu machen. Der Übersetzer würde diese ziemlich auf der Hand liegende Bemerkung sich nicht erlauben, wenn er nicht bei manchem seiner des Griechischen unkundigen Leser voraussetzen müßte, daß das Verhältniß des Liebhabers oder Bewerbers (ἐραστής) zu dem Liebling oder Umworbenen (παιδικά) ein ihnen ganz fremdes sei.

88) „Der Wein, ob nun Diener zugegen sind oder nicht"; ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων. Der Übersetzer weicht hier von seinen Vorgängern insgesammt, sowie von den ihm zu Gesicht gekommenen Erklärungen der verschiedenen Herausgeber des Gastmahls ab, und glaubt daher die von ihm gegebene Übersetzung mit ein paar Worten rechtfertigen zu müssen. Ficinus übersetzt: vinum cum pueritia et sine pueritia; Schleiermacher: mit und ohne Kinder; Orelli: der Wein mit Knaben und ohne Knaben; Schwalbe: avec ou sans l'enfance; Stallbaum, dem auch Rückert beistimmt, erklärt: sive pueri epulis intersint, sive non intersint; h. e. vinum non pueros tantum, sed alios omnes ad verum proloquendum incitat, und ließ sich durch Wolf verleiten, der an das Sprichwort erinnert: Kinder, Narren und Trunkene reden die Wahrheit. Was Kinder oder Knaben bei einem Gastmahle — denn an so etwas denkt doch hier Alkibiades — sollen (freigeborene Kinder nahmen, nach griechischer Sitte, nie an einem solchen Theil), ist unerklärlich. Der Schluß unsers Kapitels, sowie der Anfang des folgenden, wo ebenfalls παῖδες für Sklaven oder Diener gebraucht wird, erklärt unsere Stelle sattsam und rechtfertigt die gegebene Verdeutschung. Hätte ein Alkibiades unserer Tage eine ähnliche Erzählung in einem Kreise gebildeter Männer zu Wien, Ber-

lin ꝛc. gegeben, ſo würde er ſich der franzöſiſchen Sprache bedient haben, wie feinſinnig Göthe in ſeinen Wahlverwandtſchaften (Theil I, Kap. 10) von einer etwas anſtößigen Unterredung zwiſchen Eduard, Charlotte, dem Grafen und der Baroneſſe ſagt: „Man bediente ſich der franzöſiſchen Sprache, um die Aufwartenden vom Mitverſtändniß auszuſchließen.“

Dieſe Anmerkung war bereits niedergeſchrieben, als der Überſetzer ſeine Meinung durch die Zuſtimmung Hommel's beſtätigt fand; dieſer überſetzt: Hoc ex me audituri essetis, si proverbio illo vinum, quod neque praesentiam, neque absentiam servorum curat, non esset veridicum.

89) Beziehung auf Homer (Ilias VI, 234 fg.):

Jetzt ward Glaukos erreget vom Zeus, daß er ohne Beſinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüſtungen, goldne mit ehrnen,
Wechſelte, hundert Farren ſie werth, neun Farren die andre.

90) „Fängt doch ... entfernt.“ Da — will Sokrates ſagen — die Jahre noch nicht dein geiſtiges Auge geſchärft haben, ſo könnteſt du bei minder genauer Prüfung dich leicht täuſchen.

91) Ein Schüler unſers Platon, Xenokrates, ſein zweiter Nachfolger in der Akademie (ſein nächſter war ſein Neffe Speuſippos), gab ein ähnliches Beiſpiel ſtrenger Selbſtbeherrſchung und Enthaltſamkeit. Phryne, eine der ſchönſten aller Hetären, von denen das griechiſche Alterthum uns berichtet, ſodaß ihr Name ſogar in dieſer Beziehung ſprüchwörtlich wurde, hatte, nach der Erzählung des Diogenes von Laërte, mit einigen jungen Leuten eine Wette eingegangen, über die ſtrenge Tugend des Xenokrates zu ſiegen. Vorgeblich als Verfolgte Zuflucht bei ihm ſuchend kam ſie einmal des Nachts in ſein Haus, wurde menſchenfreundlich von ihm aufgenommen, und theilte ſein einziges Ruhebette mit ihm. In Ergüſſen ihrer ſcheinbaren Dankbarkeit ließ ſie nichts unverſucht, das die Bruſt des Weiſen umgebende Eis zu ſchmelzen, aber der Philoſoph beſtand die Probe nicht minder glorreich, als Sokrates nach der Erzählung des Alkibiades.

92) „Durch Geld“. Daß Sokrates, den Wünſchen ſeiner Xanthippe zuwider, die reichen Geſchenke des Alkibiades zurückwies, berichtet Älian (V. H., IX, 29).

93a) „Unverwundbarer als Aias“. Zwar berichtet Homer von Aias' Unverwundbarkeit nichts, ob er gleich ihn nie verwundet werden läßt; aber beim Pindar (Iſthmia, 6, 75 fg.) erfleht der vom Telamon gaſtlich aufgenommene Herakles dieſem einen Sohn und daß derſelbe ſo unverwundbar ſein möge, wie die Haut des nemäiſchen Löwen, die er ſelber trug.

93b) Potidäa, auf Pallène, der weſtlichen Landſpitze der makedoniſchen Halbinſel Chalkidike, fiel von den Athenern, unter deren Bot-

mäßigkeit ſie geſtanden hatte, zu den Korinthiern ab. Vor ſeinen Mauern beſiegten die Athener die Korinthier. Sokrates ſtand damals, ſechs Monate vor dem Beginn des peloponneſiſchen Krieges, im neununddreißigſten, Alkibiades im zwanzigſten Jahre. Vgl. Anm. I zur Überſetzung des Charmides; Vertheidigungsrede, Kap. 17, Anm. 22.

94) Odyſſee, IV, 242.

95) „Mir ſogar den Preis zuerkannten." In dieſem ſogar liegt eine beſcheidene Verwunderung: Die Feldherren gingen zu meiner Verwunderung ſo weit, daß ſie mich ſogar dem Sokrates, ohne den ich, wenn nicht das Leben, doch wenigſtens (was, als Zeichen feiger Flucht für ſchlimmer galt) meinen Schild eingebüßt haben würde, vorzogen.

96) „Meinen Rang". Gewiß nicht „Vornehmheit", wie Schleiermacher und Orelli ἀξίωμα überſetzen. Die Vornehmheit kam hier nicht in Betracht, wohl aber die höhere Stellung, die Alkibiades, ſchon als Reiter, im Heere behauptete, die er aber freilich zunächſt ſeinem Reichthum und ſeiner edlen Herkunft verdankte.

97) „Von Delion." Vgl. Laches, Kap. 4. Anm. 4. Dort erwähnt der in jener für die Athener unglücklichen Schlacht befehligende Laches ebenfalls des tapfern Benehmens des Sokrates beim Rückzuge.

98) Ariſtophanes' Wolken, 361.

99) Braſidas, einer der tapferſten und kriegskundigſten Feldherren der Lakedämonier in der erſten Hälfte des peloponneſiſchen Krieges, der, jung wie Achilleus, bei Amphipolis (422 v. Chr.) ſeinen Tod fand.

100) Vgl. Anfang des 32. Kapitels.

101) Nicht der Sophiſt aus Chios, von welchem das von uns bereits im zweiten Bande mitgetheilte Geſpräch den Namen führt, ſondern ein junger, ſchöner, hoffnungsvoller Athener. Wie Sokrates bemüht war, ihn auf den rechten Weg zu leiten, und wie vortheilhaft er auf ihn einwirkte, berichtet uns Xenophon (Denkwürdigk., IV, 2).

102) Vgl. Anm. 87.

103) Zwar bemerkten wir oben, daß Agathon der Liebling des Pauſanias war; daß aber Sokrates neben dem ſchönen Agathon Platz genommen hat, das kommt dem Alkibiades verdächtig vor und veranlaßt ihn zu dieſer ſcherzhaften Warnung, auf die auch Sokrates ſogleich eingeht.

104) „Deines Satyr- und Silenenſpieles." Ein ganzer Eierſtock treffender und witziger Beziehungen bietet ſich uns bei genauer Betrachtung dieſer vom Sokrates aufgeſtellten Vergleichung dar. Ein auf der tragiſchen Bühne von Agathon errungener Sieg vereinigte am heutigen und geſtrigen Tage deſſen Gäſte und auf dieſen Sieg bezieht ſich die Vergleichung; denn das Satyrſpiel, mit dem Sokrates die Rede des Alkibiades vergleicht, beſchloß (vgl. Anm. 4, Kap. 4)

die Tetralogie des Agathon. Wie im δρᾶμα σατυρικόν des Agathon der Chor aus Satyrn und Silenen bestand, so spielten auch Satyrn und Silenen in der erwähnten Rede eine Hauptrolle. Wie das der tragischen Trilogie beigefügte Satyrspiel bestimmt war, die vom Ernste des in den Tragödien aufgestellten Lebensbildes ergriffenen Zuschauer aufzuheitern (das griech. Drama, S. 25, Bd. I meiner Übersetzung des Aristophanes), so erreicht auch der heitere Vortrag des Alkibiades bei den Gästen Agathon's denselben Zweck. Die vorausgegangenen Reden waren größtes Theils, die launige Dichtung des Aristophanes etwa ausgenommen, ernstes Inhaltes, die Rede des Sokrates oder der Diotima aber erhob sich, vorzüglich am Schlusse, den Gedanken sowie der Sprache nach zu einem wahrhaft tragischen Schwunge.

105) „Ich komme zu dir und lagere mich neben dich." Agathon hatte, wie wir oben sahen (Kap. 3) als Gastgeber, zwar zufällig wie es dort heißt, aber doch wol durch einen von ihm geleiteten Zufall, unter seinen Gästen die unterste Stelle, allein, auf einem Ruhebette, das für drei Raum hatte, eingenommen. Ihm zur Rechten lagert sich der später eintretende Sokrates. Die vom Pausanias gestellte Aufgabe wird rechtsherum (Kap. 5.) gelöst und so sind, nach der eben angegebenen Ordnung der Plätze, zuletzt Agathon und Sokrates allein noch im Rückstande (Kap. 17). Nachdem auch sie dem Eros ihre Beisteuer entrichtet, tritt Alkibiades herein und nimmt zwischen Agathon und Sokrates, dem Gastgeber zur Rechten, seine Stelle ein, ihm zur Rechten aber sitzt Sokrates. An diesem wäre also, nach dem neuen Vorschlage des Eryximachos (Kap. 31.) zum zweiten Male die Reihe und zwar, wie er sich selbst die Aufgabe stellt, den Agathon, der sich unter ihm, also ihm zur Rechten, lagern will, zu preisen. So gut weiß unser Platon auch die geringfügigsten Umstände unter sich in Einklang zu bringen.

106) Wie kunstreich unser Platon in der dramatischen Anlage seiner Dialogen verfährt, zeigt sich auch hier. Wir sahen gleich zu Anfange unsers Gastmahls (Kap. 3), daß Eryximachos schon als Arzt, sehr beifällig den Vorschlag des Pausanias, bei der heutigen Nachfeier des Siegesfestes nur nach Belieben zu trinken, aufnahm und erklärte, daß er auch dem Phädros ein sehr willkommener sein werde. Und nun, da man sich nicht wohl dem reichlicheren Genusse des Weines entziehen kann, sind beide unter den Ersten, die sich davon machen.

107) „Und wer die Kunst ..... Lustspieldichter." Auch bei der Wahl des Gegenstandes, den Sokrates am Schlusse unsers Gastmahls mit Agathon und Aristophanes bespricht, scheint er uns der Ansicht treu zu bleiben, die er in seiner der Diotima in den Mund gelegten Rede ausgesprochen hat: Das Schöne, wo und in welcher Gestalt es sich uns zeige, müsse der vorzüglichste Gegenstand unserer Aufmerksam-

keit und unſers Strebens ſein. Schon hatte er ſich, als Nachtſchwärmer eindrangen, den Plan ſeiner Lobrede auf Agathon (Kap. 38) zurecht gelegt. Auch unſer Agathon, ſo würde er ungefähr, können wir annehmen, geſprochen haben, iſt, wie der wahre Weiſe, ebenfalls zur Anſchauung des Schönen an ſich und insbeſondere des Sittlichſchönen gelangt — ohne vielleicht, nach Art des Dichter, es ſich ſelbſt klar bewußt zu werden (Vertheidigungsr. Kap. 7.) — und ſtellt es vor ſeinen zahlreichen Zuſchauern auf der Bühne dar, um auch ſie zu derſelben Anſchauung zu erheben. Seine Aufgabe iſt daher dieſelbe, wie die des Philoſophen. Aber dieſer Zweck, die Anſchauung des Sittlichſchönen und dadurch die Liebe zu demſelben in der Bruſt ſeiner Zuſchauer zu erwecken, läßt ſich vom dramatiſchen Dichter auf doppeltem Wege erreichen, theils indem er das Sittlichſchöne, als des höchſten Strebens werth, im Trauerſpiele darſtellt, theils indem er das Sittlichhäßliche in ſeiner Mißgeſtalt, in ſeiner Lächerlichkeit und Verwerflichkeit ihnen vor die Augen bringt, wie es im Luſtſpiele zu geſchehen pflegt. Sonach iſt euer Ziel, Freund Agathon und Ariſtophanes, daſſelbe und ſo übt ihr eigentlich auch Eine und dieſelbe Kunſt.

III.

Phädon,

oder der sterbende Sokrates.

Einleitung.

Gewiß wird Niemand leugnen wollen, daß jene großartige geiſtige Bewegung, die um die Mitte des fünften Jahrhunderts vor unſerer Zeitrechnung in den ioniſchen Städten Kleinaſiens die uns nur aus dürftigen Bruchſtücken mangelhaft bekannten Anfänge einer denkenden Betrachtung der Natur und ihrer Geſetze hervorrief und mit jugendlicher Kühnheit ſofort die letzten Gründe des Seins aller Dinge zu erforſchen ſich vermaß, den erſten Grund zu einer nicht mehr durch das Anſehen einer geheiligten Überlieferung beſchränkten, ſondern frei ihren eigenen Geſetzen folgenden Wiſſenſchaft gelegt hat. Ebenſo wenig aber darf verkannt werden, daß die junge Philoſophie, indem ſie ſich mit der, allen neuen Richtungen eigenen Schärfe und Einſeitigkeit dem Volksglauben feindlich gegenüberſtellte und alle lebendigen Kräfte der Natur und Menſchenwelt ſich nach nothwendigen, mehr geahnten als klar erkannten Geſetzen aus einer mehr oder weniger ſtoffartigen, bewußtlos wirkenden Urſubſtanz entwickeln und in dieſelbe wieder zurückgehen ließ, manche treffliche Keime höherer Wahrheiten, die in den Sagen und Gebräuchen der griechiſchen Religion und der ſie begleitenden Myſterien lagen, erſtickt oder doch in ihrer Entwickelung aufgehalten hat. Nirgends tritt dies deutlicher hervor, als in den unklaren und ſchwankenden Vorſtellungen, welche wir bei den meiſten vorſokratiſchen Philoſophen, nicht nur über Gott und göttliche Dinge, ſondern auch über das Weſen und Leben der Seele und ihr Verhältniß zur Körperwelt, finden. Denn kaum dürfte bezweifelt werden, daß gerade auf dieſem Gebiete der

Philoſophie, wenn wir ſie mit den ſinnvollen Mythen des Volksglaubens, mit den ahnungsvollen Symbolen und tiefſinnigen Ausſprüchen der ſogenannten Geheimlehren, mit den eben ſo phantaſiereichen, als von tief religiöſer Sittlichkeit durchdrungenen Anſchauungen der größten Dichter und bildenden Künſtler Griechenlands vergleichen, ſich auf ihren erſten Stadien von der Wahrheit mehr entfernt, als ſich ihr angenähert hat, und daß es ihr erſt nach vielen Um- und Abwegen allmälig gelungen iſt, den richtigern Weg wiederzufinden, den ſie nie hätte verlaſſen ſollen. Aus der dunkeln Ahnung des Gegenſatzes zwiſchen Seele und Leib, die ſich ſchon in dem uralten Glauben an ein ſchattenähnliches Fortleben der von dem Leibe getrennten Seele ausſprach und in den orphiſchen Myſterien einen ſchneidenden, der heitern Weltanſchauung des griechiſchen Volks ſchroff entgegentretenden, an Ägypten und den Orient anklingenden Ausdruck fand [1]), erhoben ſich allmälig die erſten, noch unklaren Anfänge einer Unterſcheidung zwiſchen höherer und niederer Seele oder Seele und Geiſt [2]). Der Glaube an eine gerechte Vergeltung nach dem Tode, der in den homeriſchen Geſängen noch unzuſammenhängend und ſchwach begründet erſcheint [3]), befeſtigte ſich durch den Einfluß der von tieferem, ſittlichen Ernſte durchdrungenen böotiſchen Sängerſchule [4]) und ſchlug allmälig, genährt durch glänzende Ausſprüche und Schilderungen der frömmſten und erhabenſten Dichter [5]), ſo tiefe Wurzeln im Herzen des Volks, daß noch zur Zeit Platon's, wo den gebildetern Athenern das Wort von der Unſterblichkeit der Seele für eine längſt verklungene und vergeſſene Sage galt [6]), das niedere Volk an demſelben unerſchütterlich feſthielt [7]). Eine reinere, aber in Griechenland nie eigentlich volksthümlich gewordene Form gewann der Glaube an die Unſterblichkeit der Seele und der damit unzertrennlich verbundene an die Geſtaltung ihres künftigen Looſes nach ihrem gegenwärtigen Leben in der, ebenfalls durch die Myſterien vermittelten, orientaliſchen Anſicht von einem Falle der Seelen aus einem Zuſtande früherer Reinheit und Gottähnlichkeit, von ihrer zur Strafe über ſie verhängten Feſſelung an den Körper und ihren Wanderungen durch alle Reiche der belebten Natur, um durch ſtufenweiſe Läuterung ihre verlorene Reinheit wiederzuge-

winnen, womit ſich häufig noch die Vorſtellung von einer, in gewiſſen großen Weltperioden regelmäßig wiederkehrenden Erneuerung des frühern Zuſtandes der Seelen und eines Kreislaufes aller menſchlichen Dinge verband. [8])

Obgleich man der ioniſchen Naturphiloſophie das Verdienſt nicht ſtreitig machen kann, das ihr bereits Ariſtoteles zuerkennt, zuerſt die weſentlichſte Eigenſchaft der Seele, die ihr inwohnende Bewegungskraft, durch welche ſie das belebende Princip der Körperwelt wird, hervorgehoben zu haben, ſo waren doch die Anhänger jener Richtung, bis auf Anaxagoras herab, ſich des Gegenſatzes der Seele und des Körpers eigentlich noch gar nicht bewußt geworden. Vielmehr war Das, was ſie Seele nannten, nichts als die dem ſtofflichen Urelemente eingepflanzte Kraft ſeiner Bewegung und Entwickelung. Hätten ſie ihr ein ſelbſtändiges, von der Materie unabhängiges Daſein beilegen wollen, ſo würde dies die Einheit des Princips, von welcher alle jene Syſteme ausgingen, zerſtört und den ſtetigen, nach feſten Geſetzen erfolgenden Entwickelungsgang der Natur aufgehoben haben. Daher ſtand ihnen die Seele ſo wenig über oder außer der Materie, daß ſie vielmehr nur die feinſte und reinſte Form, gewiſſermaßen der Äther des Urſtoffs war. So iſt es zu verſtehen, wenn der übrigens ganz unwiſſenſchaftliche Hippon [9]), wahrſcheinlich nach dem Vorgange des Thales [10]), das Waſſer, Anaximenes [11]) und in einem etwas reinern Ausdrucke Diogenes von Apollonia [12]) die Luft, Herakleitos ein trockenes, dem Feuer ähnliches Weſen [13]), Kritias ſogar das Blut [14]) als Subſtanz der Seele beſtimmten. Auch dem Anaximandros kann die Seele, wenn anders er ſich dieſes Wortes bediente, nichts Anderes geweſen ſein, als die Bewegungs- und Entwickelungskraft ſeines chaotiſch die Keime aller Dinge in ſich faſſenden, unendlichen Urweſens [15]). Allerdings erkannten die beiden tiefſinnigſten, dieſer Richtung angehörigen Forſcher, Herakleitos [16]) und Empedokles [17]), denen bereits die Lehre des Pythagoras bekannt war, noch eine zweite Grundbeſtimmung der höher entwickelten Seele ausdrücklich an, die Fähigkeit, Eindrücke der Außenwelt wahrnehmend und erkennend in ſich aufzunehmen. Aber Beide waren noch nicht dahin gekommen, in dem Erkennen einen Act freier Selbſtbeſtimmung und Er-

hebung der Seele über die Sinnlichkeit zu erblicken, ſondern ſie faßten ſie ganz materiell, als eine Verſchmelzung des elementaren Stoffes der wahrgenommenen Gegenſtände mit dem ihm verwandten Elemente der Seele, wodurch dieſe in einen leidenden Zuſtand verſetzt werde und eine ſtets nach den Gegenſtänden wechſelnde Änderung ihres Weſens erfahre.[18]) Dies iſt in reinerer Auffaſſung der urſprüngliche Sinn des von allen Philoſophen des Alterthums feſtgehaltenen Satzes, daß Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt werden könne.[19]) Hieraus folgt dann zunächſt, daß, wer, wie Empedokles, mehre Grundſtoffe annahm, die Seele als ein aus allen dieſen Grundſtoffen zuſammengeſetztes Weſen anſehen mußte.[20]) Bei den Urhebern der Atomenlehre, Leukippos und Demokritos, ſteigerte ſich dieſe Anſchauungsweiſe zu einem ganz eigenthümlichen, materiellen Dualismus; denn indem ſie die Seele aus kugelförmigen, feurigen Atomen beſtehen ließen und ſie als bewegendes Princip in die ſtarreren Atome des Körpers verpflanzten[21]), hoben ſie die Weſenseinheit der Seele und des Körpers auf und ſtellten zwiſchen beiden einen, freilich noch ganz roh und ſinnlich aufgefaßten Gegenſatz auf. Erſt Anaxagoras fand, indem er dem chaotiſchen Stoffe den einfachen, von der Materie unberührten und eben deshalb ſie beherrſchenden, ordnenden, bildenden Geiſt entgegenſetzte und ſo der Begründer eines reinern und vernünftigern Dualismus wurde, das von ſeinen Vorgängern verkannte, richtige Verhältniß der Seele zur Körperwelt wieder, und wurde dadurch, daß er die Seele als Geiſt faßte und ihre freieſte Thätigkeit, das Denken, als ihre weſentlichſte Thätigkeit annahm, der Vorläufer des Platon und Ariſtoteles. Aber es ging ihm, wie es den Entdeckern großer Wahrheiten meiſtens zu gehen pflegt; er durchſchaute noch nicht die ganze Tiefe und den Umfang ſeines Grundgedankens und konnte ihn, in der materiellen Richtung ſeiner Schule befangen, noch nicht rein durchführen; zwiſchen Geiſt und Materie blieb ihm ein ſchroffer Gegenſatz, den er nicht durch vermittelnde Übergänge und Zwiſchenglieder auszugleichen vermochte, und was er Geiſt nannte, war von der Seele im engern Sinne, inſofern dieſelbe blos als das bildende Lebensprincip aufgefaßt wird, kaum irgendwie verſchieden.[22]) Indeſſen waren doch durch dieſe ſich ergänzenden

Forſchungen der Naturphiloſophie drei weſentliche Beſtimmungen des Begriffs der Seele gewonnen, ihre Bewegungskraft, Erkenntnißfähigkeit und Einfachheit.

Erſt die Pythagoreer ſchloſſen ſich entſchieden wieder an den Volksglauben und die Myſterien an, deren tiefe, ethiſche Bedeutung ſie anerkannten und ſie, indem ſie ihre Formen und Formeln ſymboliſch zu deuten und zu vergeiſtigen ſtrebten, zum Ausgangspunkte ihrer, der ioniſchen faſt in allen Stücken entgegengeſetzten Weltanſchauung machten. Dies zeigt ſich am meiſten in der Lehre von der Seele, welche ſie, im Geiſte ihrer alles Daſein auf Zahlenverhältniſſe zurückführenden Theorie, eine ſich ſelbſt bewegende Zahl nannten [23]) und dadurch das in ſämmtlichen naturphiloſophiſchen Syſtemen, wenn wir von dem des Anaxagoras abſehen, verkannte, weſentliche Moment der Selbſtbewegung und freien Selbſtbeſtimmung der Seele zur Geltung brachten. Erſt unter dieſer Vorausſetzung konnte der erhabene, vielleicht ſchon vom Pythagoras, gewiß aber vom Philolaos [24]) ausgeſprochene Gedanke einer Weltſeele entſtehen, inſofern unter derſelben weder, wie in den meiſten naturphiloſophiſchen Schulen, die der Materie ſelbſt inwohnende Bewegungs- und Bildungskraft, noch, wie bei Anaxagoras, ein derſelben unvermittelt gegenüberſtehender Geiſt, ſondern eine durch alle Theile des großen Weltganzen gleichmäßig verbreitete, den unbegrenzten, formloſen Stoff frei beherrſchende und nach den unwandelbaren Geſetzen des Raumes und der Zahl begrenzende und geſtaltende Kraft, oder, wenn man will, die ewig wirkſame, mit der Materie zwar verbundene, aber nicht behaftete und als eine höhere Macht über ihr ſtehende, reine Form ſelbſt verſtanden wird. Die Seele wurde deshalb von den Pythagoreern auch wol die Harmonie des Körpers genannt. [25]) In dieſer etwas unklaren Vorſtellung lag aber auch der Keim eines neuen Irrthums, der nicht nur das ſelbſtändige, einfache Weſen der Seele, ſondern ſogar ihr Leben und Daſein in Frage ſtellte. Denn da die Harmonie, als ein muſikaliſcher Begriff, nothwendig ein beſtimmtes Zahlenverhältniß darſtellt, jede Zahl aber aus Einheiten zuſammengeſetzt iſt, ſo konnte die Seele, wenn man den bildlichen Ausdruck wörtlich nahm, weder ein urſprüngliches, noch ein einfaches, noch überhaupt ein wirkliches

Weſen ſein; ſie wurde zu einem bloßen Begriff, zu einer aus einfachern Elementen zuſammengeſetzten Zahl. So bildete ſich im Schoße dieſer Schule ein anderer, etwas feinerer Materialismus aus, der ſich von dem der Naturphiloſophie nur dadurch unterſchied, daß dort die Seele als die, allerdings ſelbſt noch ſtoffartige Wirkungskraft der Materie, hier dagegen als eine bloße Abſtraction erſchien; in beiden Fällen war die Körperwelt das allein Wirkliche und um die Selbſtändigkeit der Seele war es geſchehen. Es iſt wol kaum zu bezweifeln, daß dieſe Folgerung aus den Grundſätzen der pythagoreiſchen Schule, die wir ſpäter bei den Peripatetikern Dikäarchos [26]) und Ariſtoxenos, der als Muſiker gewiß zu pythagoreiſchen Anſichten hinneigte [27]), wiederfinden, ſchon zu Platon's Zeit von einzelnen Pythagoreern ausgeſprochen wurde [28]).

Gegen dieſen von zwei Seiten herandringenden Materialismus bot die Lehre der Eleaten, ſo bedeutend ſie im Übrigen der dialektiſchen Entwickelung der Grundbegriffe des Seins und Denkens vorarbeitete, keine genügende Waffe dar; denn in jener ewigen, einfachen, unbeweglichen und unwandelbaren Ureinheit, in welcher Parmenides die ganze Fülle des einzelnen Daſeins aufgehen ließ, war, nebſt allen andern Gegenſätzen, auch der der Seele und des Körpers aufgehoben. Eine folgerichtige Entwickelung dieſer Lehre hätte, im geraden Gegenſatze zu dem Materialismus der Naturphiloſophie, zum Spiritualismus führen müſſen, da jenes einfache Urweſen, bei welchem Sein und Denken Eins war, nur als reiner Geiſt gedacht werden konnte, neben welchem die Körperwelt als das Unwirkliche und als ein weſenloſer Schein erſchien. Gewiſſermaßen ſtellte ſich Zenon von Elea auf dieſen Standpunkt, indem er die Nichtigkeit der Vielheit und Bewegung darzuthun ſuchte; da es ihm aber mehr um ein dialektiſch-ſophiſtiſches Formelnſpiel, als um Erforſchung der objectiven Wahrheit zu thun war, ſo gelangte er nicht dazu, nähere Beſtimmungen über das Weſen der Seele und über ihr Verhältniß, ſowol zur höchſten Einheit, als zur Materie, aufzuſtellen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß von einer Unſterblichkeit der Seele nur da die Rede ſein kann, wo dieſe nicht allein als ein wirkliches und lebendiges, ſondern auch als ein

ſelbſtändiges, einfaches, den Körper beherrſchendes, denkendes und ihren Willen frei nach eigenen Geſetzen beſtimmendes Weſen anerkannt wird. Deshalb war mit allen jenen naturphiloſophiſchen Syſtemen, in denen die Seele noch an einen Stoff gebunden war, der Glaube an Unſterblichkeit unvereinbar, und es bedurfte von Seiten der Anhänger jener Richtung gar keines entſchiedenen Auftretens gegen die Volksreligion, um dieſelbe auch in dieſer Beziehung immer mehr zu verdrängen und das Volk ihr zu entfremden. Selbſt bei Anaxagoras, der doch einer reinern Anſicht von der Seele näher ſtand, als irgend einer ſeiner Vorgänger, indem er nicht nur in allem Beſeelten einen Sieg des Geiſtes über den Stoff erblickte, ſondern ſogar, wie es ſcheint, annahm, der unendliche Geiſt wohne ungetheilt in allen vernunftbegabten Weſen [29]), finden wir doch nirgends eine Spur, daß er aus der Unzerſtörbarkeit des allgemeinen Geiſtes auch die der einzelnen Seelen und Geiſter gefolgert habe. Den frühern ioniſchen Philoſophen aber war die einzelne Seele nichts als ein Hauch oder Funke der allgemeinen Lebenskraft, der, wenn der Tod den beſeelten Organismus auflöſte, verwehend oder erlöſchend in das Element, dem er entnommen war, zurückkehrte. Den Anhängern der Atomenlehre, die nicht einmal eine lebendige und belebende Kraft in der Natur anerkannten, galt natürlich der Tod nur als ein Auseinandertreten der feurigen Atome der Seele und der ſtarreren des Körpers, in Folge deſſen beide ſofort zu andern Bildungen verwendet wurden. Zwar hat man wol den räthſelhaften Ausſpruch des dunkeln Herakleitos, daß unſer jetziges Leben in Wahrheit Tod und unſer Sterben das Wiedererwachen unſerer Seelen zum wahren Leben ſei [30]), als Ahnung der Unſterblichkeit gedeutet; indeſſen iſt aus dem ganzen Zuſammenhange ſeiner Lehre klar, daß er damit nur die, alles einzelne Daſein aus ſich entlaſſende und wieder in ſich zurücknehmende Macht des allgemeinen Naturlebens und die Herrlichkeit deſſelben, im Vergleich mit dem vielfach beſchränkten und gebundenen Leben der Einzelweſen, ſymboliſch bezeichnen wollte.

Die Pythagoreer, und nach ihnen Empedokles [31]), brachen auch in dieſer Beziehung die Bahn zu reinern und der höhern Entwickelung des menſchlichen Geiſtes entſprechendern Anſichten.

Sie traten zuerſt unter allen griechiſchen Philoſophen als Verkündiger der Lehre von der Unſterblichkeit nicht nur der allgemeinen Seele, ſondern auch der Einzelſeelen auf und knüpften ſo den zu früh abgeriſſenen Faden des Volksglaubens und der Myſterien wieder an. Aber auch ihnen war die Unſterblichkeit mehr Sache des Glaubens und ſittlich-religiöſes Bedürfniß, als ein rein aus ihren philoſophiſchen Grundſätzen gewonnenes Ergebniß; denn theils konnte, wie wir ſahen, ihre Beſtimmung, daß die Seele eine Harmonie des Körpers oder auch eine ſich ſelbſt bewegende Zahl ſei, leicht zu einem ganz andern Ziele führen, theils war auch die von ihnen angenommene und zu ethiſchen Zwecken umgebildete Vorſtellung von der Wanderung der Seelen von Körper zu Körper, die der denkenden Naturbetrachtung nur als ein abenteuerliches Märchen erſcheinen konnte, eine ziemlich mangelhafte Hülle des reinen Unſterblichkeitsbegriffes, da ſelbſt eine myriadenlange Wanderung und Wandelung der Seelen noch keine Gewähr für ihr ewiges, ſchlechthin unzerſtörbares Sein gab. Während indeſſen der Glaube an Unſterblichkeit durch die Lehre der Pythagoreer immerhin eine neue, unverächtliche Stütze gewonnen hatte, wurde er bald aufs neue in weiten Kreiſen durch das Umſichgreifen der eleatiſchen Weltanſchauung erſchüttert, nach welcher jedes einzelne Daſein ein bloßer Schein, das einfache Urweſen aber Alles in Allem war, in welchem daher alles Einzelne verſchwimmen und verſchwinden mußte.

Eine gründlichere Vermittelung des Volksglaubens mit der Philoſophie wurde durch Sokrates angebahnt. Indem dieſer große Weiſe ſeine Zuhörer aus der ſchwindelnden Höhe überirdiſcher und überweltlicher Räume, die damals der Betrachtung noch um Vieles unzugänglicher waren, als jetzt, auf den feſten Boden der Erde und Menſchenwelt zurückführte, war er ſowol von der Einfachheit und Gottähnlichkeit [32]), als auch von der Unzerſtörbarkeit der Seele und von ihrem bewußten Fortleben nach dem Tode in einem durch das gegenwärtige Leben bedingten Zuſtande [33]) feſt und innig überzeugt. Ohne ſich mit dialektiſchen Beweiſen für dieſe Wahrheiten abzumühen und ohne das Unerforſchliche durch Formeln erſchöpfend beſtimmen oder durch phantaſiereiche Bilder und Schilderungen anſchaulich machen zu

wollen, ſcheint er dabei, der pythagoreiſchen Anſchauungsweiſe eben ſo fremd, als der Symbolik der Myſterien, überhaupt nie ſich von dem Standpunkte des Griechenthums entfernend, ſich ganz in der Weiſe des durch die Dichter befeſtigten und vergeiſtigten Volksglaubens ausgedrückt zu haben.[34]) Statt aller Beweiſe genügte ihm die geniale Kraft ſeines tiefen, ſittlichen Selbſtbewußtſeins und die ahnungsvolle Anerkennung einer ſittlichen Weltordnung, ſowie der göttlichen Würde und Freiheit, mit welcher die Seele denkend und wollend den Körper beherrſcht. Da er aber von dieſen Dingen, wie von allen andern, nicht im abſprechenden Tone der Gewißheit, ſondern mit beſcheidener Zurückhaltung redete, vermochte er ſeine feſte Überzeugung nicht allen ſeinen Schülern mitzutheilen, um ſo weniger, da einige der bedeutendſten ſchon früher durch andere Syſteme auf andere, mit den ſokratiſchen Lehren ſchwer zu vereinigende Wege geführt waren. Daher finden wir weder bei den eleatiſirenden Megarikern noch bei den Kynikern, am wenigſten bei den Kyrenaikern, deren höchſtes Gut ein beſonnener, Zwecke und Mittel verſtändig berechnender Genuß des gegenwärtigen Lebens war, eine Andeutung, daß ſie der Unſterblichkeit einen Platz in ihren Syſtemen einräumten oder auch nur tiefere Forſchungen über das Weſen der Seele anſtellten. Nur einfachere und zugleich ſittlich tüchtige Naturen, wie Xenophon, machten in aller Treue, ohne Grübelei und phantaſtiſche Ausſchmückung, den Unſterblichkeitsglauben ihres Lehrers zu ihrem eigenen.[35])

So ſtand Platon nach dem Tode des großen Meiſters mit ſeinem tief religiöſen Drange, jenen Glauben nicht blos perſönlich feſtzuhalten und ihn zu größerer Klarheit und Gewißheit zu erheben, ſondern ihn auch durch objective, rein philoſophiſche Beweiſe zu unterſtützen und ihm durch Anknüpfung an die höchſten Wahrheiten der Philoſophie eine unerſchütterliche Grundlage zu geben, in ſeiner Zeit faſt allein. Denn während ihm in den gebildetern Kreiſen Athens und gewiß eines großen Theils der griechiſchen Welt, wo die Sophiſten, die letzten Ausläufer der ioniſchen, wie der eleatiſchen Philoſophie, dieſer beiden, der Unſterblichkeit der Einzelſeelen gleich ſehr entgegenſtehenden Richtungen, die etwa noch vorhandenen Reſte einer frömmern Anſicht völlig unterdrückt hatten, nur Widerſtand und

Zweifel entgegentrat, fand er bei den Häuptern der ſokratiſchen Schulen, die nach dem Tode ihres gemeinſchaftlichen Lehrers nach verſchiedenen Seiten hin auseinandergingen, wenig Anklang und Unterſtützung. Da er nun zu ſeinem hohen Ziel ſich neue Wege bahnen mußte, unternahm er es, nach dem Vorbilde der Pythagoreer, aber in viel tieferer Weiſe, die religiöſen Vorſtellungen des Volkes mit den Ergebniſſen der Philoſophie auszugleichen. Die lebenskräftige und nachhaltige Wirkſamkeit, welche ſeine, wenn auch je länger je mehr mit manchem Fremdartigen vermiſchte Lehre faſt ein Jahrtauſend hindurch in der griechiſchen Welt geübt und durch welche ſie zuletzt alle übrigen Syſteme verdrängt oder verdunkelt hat, verdankt ſie vorzüglich dieſem Beſtreben, nicht blos die folgenreichſten Wahrheiten der frühern Philoſophie, ſondern auch die reinſten Vorſtellungen des Volksglaubens und der Myſterien in vergeiſtigter und verklärter Form in den Bau ſeines Syſtems einzufügen und durch ſein Grundprincip mit demſelben zu verknüpfen. Sehr wahr bemerkt Schleiermacher, daß Platon's Anſichten von der Unſterblichkeit im genaueſten Zuſammenhange mit ſeiner Erkenntnißlehre ſtehen; in der That ſehen wir bei ihm beide Lehren ſtets Hand in Hand gehen, gleichmäßig wachſen und zu größerer Klarheit und Beſtimmtheit fortſchreiten. Auf jener erſten Entwickelungsſtufe unſeres Philoſophen, wo ihn die beiden wichtigen Sätze des Sokrates, daß es nur eine einige und ungetheilte Tugend gebe und daß dieſe ein Wiſſen ſei, dieſe feſten Grundlagen aller Ethik, zuerſt nicht blos zu einer Umgeſtaltung der ethiſchen Wiſſenſchaft, ſondern auch zu einer Erforſchung der letzten Gründe und Quellen des Wiſſens und ſeines Verhältniſſes zur Wahrnehmung und Vorſtellung anregten, war ihm die Unſterblichkeit, wie dem Sokrates ſelbſt, anfänglich noch mehr Sache des Glaubens. Zuerſt bricht der Gedanke der Unſterblichkeit in demſelben Dialog hervor, in welchem zuerſt der Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und Erkenntniß klarer hervorgehoben wird, im Menon; er erſcheint dort in der Form eines ewigen Wechſels der Seele zwiſchen Leben und Tod, oder zwiſchen ihrem Aufenthalte auf der Oberfläche der Erde und in der Unterwelt, woraus dann gefolgert wird, daß ſie Alles, was hier und dort beſtehe, ſchon geſehen und erfahren habe, daß alſo alles Lernen Erinnerung ſei. Als

Überlieferer dieſes Glaubens führt Platon ausdrücklich Prieſter und Prieſterinnen und gottbegeiſterte Dichter an. Gegenſtand der Erinnerung ſind dort noch nicht die Ideen, ſondern die einzelnen Gegenſtände beider Welten, weil der Philoſoph ſich damals ſelbſt noch nicht über die ſokratiſchen Allgemeinbegriffe zu der Anerkennung einer ſelbſtändig außer unſerm Denken vorhandenen Ideenwelt erhoben hatte. Ganz einfach, in echt ſokratiſcher Weiſe, als eine für den wahrhaft ſittlichen Menſchen auch ohne Beweis feſtſtehende Überzeugung, dabei an den Volksglauben angeknüpft und mit der Ahnung einer gerechten Vergeltung des gegenwärtigen Thuns verbunden, tritt uns der Glaube an Fortdauer der Seele nach dem Tode in der Vertheidigungsrede und im Kriton entgegen. Er wird im Gorgias um ſo entſchiedener betont, je ſchärfer hier zuerſt der Gegenſatz zwiſchen Seele und Leib und der aus demſelben folgende zwiſchen dem Guten und Angenehmen hervortritt. Die Vergeltung nach dem Tode wird auch hier noch, ohne Erwähnung der Seelenwanderung, in die bekannten, der Volksreligion entlehnten Bilder und Symbole von einem Todtengericht und einer räumlichen Scheidung der Gerechten und Ungerechten eingekleidet; aber in dem Gedanken, daß die vom Leibe getrennte Seele immer noch die Spuren ihres gegenwärtigen Lebens und Weſens an ſich trage, finden wir bereits die Anfänge einer reinern, geiſtigern Anſicht von der Unſterblichkeit. Auch erſcheint in dem Zuſammenhange dieſes Dialogs die über den Tod hinausgehende Vergeltung als eine unmittelbare Folge der ſittlichen Weltordnung, die hier nicht mehr, wie bei Sokrates, als Glaube und Ahnung, ſondern als nothwendiges Ergebniß philoſophiſcher Forſchung geltend gemacht wird. Im Kratylos, der den Übergang zu den dialektiſchen Geſprächen bildet, ſind Hades und Perſephone nicht mehr Todesgötter, ſondern die weiſeſten, Alles wiſſenden und das flüchtige Daſein an feſte Geſetze bindenden Gottheiten, die geheimnißvollen Mächte der idealen Welt, die hinter der ſinnlichen verborgen iſt; ſo zeigt ſich in dieſem Dialog, in welchem dem platoniſchen Sokrates die erſten Umriſſe ſeiner ſpätern Ideenlehre aufdämmern, auch zuerſt die Ahnung, daß die Seele erſt nach ihrer Trennung vom Leibe zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Schauen der Ideen gelange.

Merkwürdig iſt es allerdings, daß in dem ganz der Erkenntnißlehre gewidmeten Theätetos der Unſterblichkeit nirgends gedacht, vielmehr die Erinnerung, ohne die Präexiſtenz der Seele zu Hülfe zu rufen, als ein durch die Entwickelungsgeſetze des Denkens nothwendig bedingter Act nachgewieſen wird; indeſſen erklärt ſich dies aus dem propädeutiſchen Charakter jenes Dialogs, der in demſelben Augenblicke abbricht, wo man die Anknüpfung der Erkenntniß an die Ideen erwartet, ohne der Ideen ſelbſt ausdrücklich zu erwähnen. Eine eindringendere Beſchäftigung mit der eleatiſchen Philoſophie, ſowie mit der Lehre des Anaxagoras, wies dann unſern Platon mehr und mehr auf den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Seele hin, wovon wir die erſten Spuren im Sophiſten finden; beide werden dort als zugleich bewegt und ruhend, beide als nothwendig mit dem weſentlichen Sein oder den Ideen, die den Verein ewiger Ruhe und Bewegung am vollkommenſten darſtellen, verbunden gedacht; doch wird die nahe liegende Folgerung, daß, wie die Ideen, ſo auch der Geiſt und die Seele, vermittelſt deren ja die Ideenwelt erſt zu ihrer wahren Wirkſamkeit gelangt, unſterblich und ewig ſein müſſen, dort noch nicht ausdrücklich gezogen. Der Verkehr mit den Pythagoreern regte dann den Platon theils zu tiefern Forſchungen über das Weſen der Seele, theils zu gründlichern Erörterungen des Unſterblichkeitsbegriffes an, um ſo mehr, da dieſer nicht nur gegen den Unglauben Vieler, ſondern auch gegen die ihn aufhebenden Conſequenzen der pythagoreiſchen Philoſophie ſelbſt zu ſchützen war. Im Staatsmanne ſehen wir die Anſicht von einer zwiſchen Tod und Leben unaufhörlich wechſelnden Wanderung der Seele klarer und entſchiedener ausgeſprochen, als im Menon; aber ſie iſt noch mit der wunderlichen Vorſtellung einer in großen Weltperioden wiederkehrenden Erneuerung aller Dinge vermiſcht, ſodaß das neue Leben der Seele hier nicht als unmittelbar nach dem Tode, ſondern erſt nach dem Untergange der gegenwärtigen Welt eintretend gedacht wird. Dagegen tritt im Phädros zuerſt ein beſtimmterer Begriff von dem Weſen der Seele und ihrer Unſterblichkeit hervor, und zugleich wird der Gegenſatz der Ideen- und Erſcheinungswelt ſchärfer gefaßt, als in irgend einem frühern Dialog; die Seele erſcheint hier als das höchſte Princip der

Bewegung, als urſprüngliche, unerſchöpfliche, bewegende Kraft aller Dinge; ein Gedanke, in welchem die Grundanſicht der Naturphiloſophie in geläuterterer Form wiederkehrt; aber aus der Urſprünglichkeit dieſer Bewegung wird ſogleich ihre Anfangs- und Endloſigkeit, alſo ihre Ewigkeit gefolgert und ſomit zum erſtenmal ein wirklich philoſophiſcher Beweis für die Unſterblichkeit aufgeſtellt. Da nun aber die Ewigkeit der Seele noch nicht die ewige Fortdauer der einzelnen Seelen in ſich ſchließt, ſo greift Platon, um dieſelbe wenigſtens dem Glauben zu ſichern, hier ſin die pythagoreiſche Vorſtellungsweiſe von einer Wanderung der Seelen durch die verſchiedenen Weltgebiete zurück, die er aber ſehr idealiſirt, indem er ſie vor der Geburt mit den Göttern leben und nach dem Anſchauen der ewigen Ideen ringen läßt, die hier nicht mehr, wie im Sophiſten, ſich ſelbſt bewegen, ſondern in unbeweglicher Ruhe verharren. Indem nun vorzüglich die Präexiſtenz der Seelen ins Auge gefaßt und die Erinnerung an ihr früheres Daſein nicht, wie im Menon, auf die wirklichen Gegenſtände, ſondern auf die Ideen bezogen wird, fehlt es andererſeits an einer genügenden Begründung ihres Fortlebens nach dem Tode, von welchem daher nur ſchwankende und dunkle Bilder gegeben werden. Dagegen ſtellt die ſokratiſche Rede im Gaſtmahl den Begriff der Unſterblichkeit ſelbſt in den Vordergrund, als deren Urheber Eros, der Vermittler zwiſchen Göttern und Menſchen, erſcheint. Indem alle Formen und Stufen jenes Begriffes, namentlich die Unſterblichkeit der Gattung, des Nachruhms, der Gutes und Schönes ſchaffenden und der durch echte Philoſophie Seelen, die für das Gute und Schöne empfänglich ſind, bildenden und zu den ewigen Ideen erhebenden, die eigene Erkenntniß belehrend mittheilenden Wirkſamkeit dargeſtellt und als Werke des zeugenden Eros nachgewieſen werden, wird dagegen die andere Seite der Liebe, die in dem eigenen Streben nach dem höchſten Gute, ſowie nach Erkenntniß der Wahrheit beſteht und die durch dieſes Streben bedingte Unſterblichkeit der einzelnen Seelen, nur in Andeutungen berührt. So blieb in jedem der beiden Dialoge noch eine Lücke, deren Ausfüllung nothwendig war, um den Begriff der Unſterblichkeit nach allen Seiten hin zu beſtimmen und ihn als ein weſentliches Moment nicht blos der Ethik, ſondern der ge-

ſammten Philoſophie ſicher zu ſtellen; theils war mit der Seite der Präexiſtenz die des unvergänglichen Fortlebens nach dem Tode zu verbinden und beide durch den Begriff der Ewigkeit, die reinſte und ſchärfſte Auffaſſungsweiſe der Unſterblichkeit, zu vermitteln; theils war die Unzerſtörbarkeit als die weſentlichſte Beſtimmung der Seele und beſonders ihrer höchſten Entwickelungsſtufe, des denkenden und das höchſte Gut ſich zum Zwecke ſeines Thuns ſetzenden Geiſtes, nachzuweiſen und durch das ewige Sein der Ideen, zu deren Erkenntniß ſich der Geiſt erheben ſoll, zu begründen. Beides unternahm Platon im Phädon, aber er führte es in ſolcher Weiſe aus, daß er, die Lehrmeinungen der frühern und gleichzeitigen Philoſophen und den Volksglauben nebſt den Myſterien gleichmäßig berückſichtigend, Glauben und Wiſſen zu verſöhnen ſtrebte, um ſo den auf das unmittelbare, ſittliche Gefühl geſtützten Glauben durch Philoſophie zu einem klarern und bewußtern zu machen, die Philoſophie aber durch die unmittelbare Gewißheit des Glaubens zu erfriſchen und zu feſter, freudiger Zuverſicht zu erheben.

Wie nun der Phädon ſich ſeinem Inhalte nach genau an den Phädros und das Gaſtmahl anſchließt, ſo finden wir, wenn auch nicht ganz in demſelben Maße, hier jene wundervolle Harmonie des künſtleriſchen und philoſophiſchen Elements wieder, durch welche ſich jene beiden Dialoge auszeichnen, ſodaß wir in dieſer herrlichen Trilogie den Höhepunkt der platoniſchen Kunſt erkennen. Hier, wie im Gaſtmahl, wird die philoſophiſche Erörterung durch eine Handlung voll Leben und Bewegung nicht blos eingerahmt [36]), ſondern auf allen ihren Stadien bedeutungsvoll und gleichſam ſymboliſch begleitet; hier, wie dort, iſt das erhabene Bild des Sokrates der Mittelpunkt des Kunſtwerkes, in welchem das Ideal des wahren Philoſophen, wie dort in der friſcheſten Fülle und Kraft des Lebens, ſo hier im Angeſichte des Todes, am Ziel ſeiner ſchweren und heißen Kämpfe und ſchon von dem Morgenroth eines reinern und ſchönern Daſeins umfloſſen, dargeſtellt wird; hier, wie dort, gruppiren ſich um dieſen Mittelpunkt bekannte, mit unvergleichlicher Kunſt gezeichnete Perſönlichkeiten, von denen jede, indem ſie auf eine ihrem Charakter entſprechende Weiſe an der Handlung Theil nimmt, zugleich als Vertreterin irgend einer

bestimmten, weit verbreiteten Geistesrichtung erscheint. Wie nun die ganze Handlung sich offenbar um die Schilderung der bis zum letzten Augenblicke ungetrübten und selbstbewußten Todesfreudigkeit des Sokrates bewegt, so liegt auch der philosophische Grundgedanke des Dialogs, die Nachweisung der Unsterblichkeit, als des eigentlichen Wesens der Seele, so klar am Tage und wird vom Sokrates selbst so entschieden als der Mittelpunkt aller Erörterungen aufgestellt und festgehalten, daß die Meinungen der Erklärer über den Zweck des Gesprächs hier weniger, als bei irgend einem andern Dialog auseinandergehen. Denn wenn jene ältesten Ordner der platonischen Dialoge, welche ihm die zweite Überschrift: von der Seele gaben [37]), seine Aufgabe auf die Entwickelung des Begriffs der Seele zu beschränken scheinen, so werden sie doch schwerlich verkannt haben, daß unter allen hier ermittelten Wesensbestimmungen der Seele die höchste, alle übrigen bedingende und in sich fassende, die Unsterblichkeit sei. Deshalb greift Susemihl's Annahme, daß die Darstellung des Wesens der Seele und ihrer Gesammtbeziehungen zur Ideen- und Erscheinungswelt der Hauptzweck des Dialogs und daß die Unsterblichkeit nur, insofern sie nothwendig zu diesem Wesen gehöre, mit hineingezogen sei, weit über den Inhalt desselben hinaus und setzt seinen künstlerischen, wie philosophischen Hauptzweck zu einem untergeordneten Momente herab, während sie, den zum Ziele führenden Weg für das Ziel selbst nehmend, den Grundgedanken des Gesprächs in einer Aufgabe findet, die hier weder ihrer selbst willen gestellt, noch allseitig erwogen und vollständig gelöst wird. [38]) Überdies würde, wenn Platon weniger die Unsterblichkeit selbst, als das ganze Wesen der Seele hätte darstellen wollen, die Erzählung von dem Tode des Sokrates als eine bloße Einrahmung erscheinen, die, wenn auch an sich voll hoher Schönheit, doch nicht nothwendig durch die Grundidee bedingt wäre und deshalb mit dieser nur in einem äußerlichen und losern Zusammenhange stände. Daß aber der Dialog nicht blos als philosophische Erörterung, sondern auch als Kunstwerk aufzufassen und zu würdigen sei, wird von Ast und Stallbaum gebührend anerkannt; während indessen jener sich mit der allgemeinen Bemerkung begnügt, daß das Historische und Phi-

loſophiſche in demſelben zu einer ſchönen Einheit verſchmolzen ſei, ohne nach dem Grunde der Nothwendigkeit dieſer Einheit zu fragen [39]), ſtellt dieſer beide Seiten des Geſprächs, die Darſtellung des ſterbenden Sokrates und die Begründung und Rechtfertigung der Unſterblichkeit, unvermittelt neben einander, weiſt aber nicht nach, wie die eine in der andern ihre nothwendige Ergänzung findet und erhebt ſich nicht zu einem höhern, über beiden ſtehenden und beide zur Einheit verknüpfenden Grundgedanken. [40]) Gewiß kommt Schleiermacher dem Wahren ziemlich nahe, wenn er dieſes höhere Princip in dem Sterbenwollen des Weiſen oder in der Darſtellung ſeines Strebens findet, das Unſterbliche in ſich durch philoſophiſche Betrachtung aus dem Sterblichen zurückzuziehen und dieſer Grundidee ſowol die Erörterungen über die Unſterblichkeit, als auch die in dieſe, wie wie er meint, verflochtenen Unterſuchungen über die Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens unterordnet. [41]) Doch iſt dieſe Beſtimmung einſeitig, weil ſie an dem philoſophiſchen Inhalte des Geſprächs mehr das ſubjective, als das objective Moment, mehr das Gefühl und die Gemüthsſtimmung des wahren Weiſen, die der Gedanke an den Tod in ihm hervorruft, als die großen Wahrheiten ſelbſt hervorhebt, die der Grund jenes Sterbenwollens ſind. Nicht minder einſeitig ſtellt Schmidt [42]) als die künſtleriſche Grundidee des Phädon die in der Hoffnung auf die Gewinnung des wahren Lebens begründete Todesfreudigkeit auf und faßt ſie in den Worten zuſammen: der Weiſe ſtirbt gern, weil er durch den Tod das wahre Leben zu gewinnen hofft. Denn abgeſehen davon, daß der künſtleriſche Grundgedanke von dem philoſophiſchen nicht getrennt werden kann, wird durch jene Beſtimmung nicht einmal der erſtere erſchöpft, da das Geſpräch nicht blos den freudigen Tod des Sokrates und ſeine Hoffnung eines beſſern Lebens, ſondern auch ſein Verhältniß zu ſeinen Schülern und zu der ganzen, ihn umgebenden Welt darſtellt. Überdies wäre dem Zwecke, die frohe Hoffnung, mit welcher der große Weiſe dem Tode entgegenging, zu ſchildern, durch eine einfache Erzählung ſeiner letzten Lebensmomente, wobei er ſich mit aller Wärme perſönlicher Überzeugung in populärer Weiſe, etwa wie in der Vertheidigungsrede, nur noch beſtimmter und zuverſichtlicher, über die Unſterblichkeit

ausgesprochen hätte, vollkommen genügt worden; es hätte dazu aber weder der tief eindringenden, dialektischen Erörterungen, die, über das ganze Gebiet der Philosophie sich verbreitend, sich allmälig im Laufe des Gespräches zu einer Totalität höherer Wahrheiten zusammenschließen, noch auch der so bedeutsam hervortretenden Darstellung des Entwickelungsganges bedurft, auf welchem Sokrates, oder vielmehr Platon selbst, zu der Erkenntniß jener Wahrheiten gelangt war. Daß aber in dem philosophischen Theile des Dialogs der Begriff der Unsterblichkeit vollständig erschöpft sei, können wir Schmidt um so weniger zugeben, da Platon selbst andeutet, daß er durch seine Beweisführung die Aufgabe noch nicht für vollständig gelöst halte, sondern daß es noch einer tiefern, die Voraussetzungen und Grundlagen jenes Begriffs prüfenden Erörterung bedürfe [42]), worin eine unverkennbare Hinweisung auf die durch die drei folgenden Dialoge, Philebos, den Staat und Timäos, sich hinziehende Darstellung des höchsten Gutes liegt.

Gewiß darf die Grundidee des Dialogs nur in einem Gedanken gesucht werden, der die künstlerische, wie die philosophische Seite desselben gleichmäßig beherrscht, wobei indessen nicht außer Acht zu lassen ist, daß jenes schöne Gleichgewicht beider Seiten, wie wir es im Gastmahl bewunderten, hier nicht mehr ganz im gleichen Maße stattfindet. Vielmehr zeigt sich der ernstere und strengere Charakter des Phädon, wie in vielen andern Dingen, so besonders darin, daß hier die philosophische Betrachtung über die Darstellung der Handlung und der Charaktere das Übergewicht hat und diese in einem höhern Grade, als dort, nach allen Seiten hin, durchdringt. Wenn daher einerseits die Begründung und Rechtfertigung der Idee der Unsterblichkeit nicht als die einzige Aufgabe des Dialogs angesehen werden kann, theils, weil mehre wesentliche, bereits im Gastmahl entwickelte Bestimmungen jener Idee hier nicht mehr zur Sprache kommen, sondern nur die reinste Form und gleichsam die höchste Spitze derselben dargestellt wird, theils, weil die philosophische Beweisführung ihre überzeugende Kraft doch erst durch die Schilderung der erhabenen Persönlichkeit des Sokrates gewinnt, der seinen festen Glauben mehr auf ethische, als dialektische oder metaphysische Gründe baut, so

kann doch andererſeits dieſe Schilderung ſelbſt, bei dem Umfange und der Tiefe der durch ſie nicht bedingten, philoſophiſchen Erörterungen, ebenfalls nicht der letzte Zweck des Werkes ſein.

Faſſen wir nun zunächſt das dramatiſche Element des Dialogs ins Auge, ſo erſcheint uns bald als Grundidee desſelben, in welcher alle Seiten der Darſtellung zuſammentreffen, das Ideal eines am Ziel ſeines raſtloſen Strebens nach höherer Erkenntniß und nach Mittheilung der erkannten Wahrheit an einen Kreis empfänglicher Seelen ſtehenden Weisheitslehrers, dem, weil ihm auf jeder Stufe ſeiner geiſtigen Entwickelung der Glaube an Unſterblichkeit klarer und in einer reinern Form aufgegangen und je länger je mehr zum lebendigen Wiſſen und feſten Mittelpunkte ſeines Denkens und Handelns geworden iſt, der nahe Tod kein Übel, ſondern der Weg zum wahren Heil und die längſt freudig erſehnte Vollendung ſeines gottähnlichen, ſchon hier im Geiſt und in der Wahrheit geführten Lebens iſt. Hiermit iſt denn auch ſchon der Gedanke ausgeſprochen, den wir als den Grundgedanken und das Ziel der philoſophiſchen Erörterungen aufſtellen zu dürfen glauben, daß die zur Erkenntniß erhobene Überzeugung von dem ewigen Leben der Seele, der Trägerin der Idee des Lebens und der unaufhörlich wirkſamen Vermittlerin zwiſchen der Welt der Ideen und Erſcheinungen, aller Philoſophie Grundbedingung und höchſtes Ergebniß ſei.

So wird uns die Idee der Unſterblichkeit in jedem der drei ſchönen Dialoge, die durch ſie zu einer trilogiſchen Einheit verbunden ſind, von andern Seiten und in einer andern Beleuchtung dargeſtellt. Sie erſcheint im Phädros als ſelige Vergangenheit, als Präexiſtenz der Seele, im Gaſtmahl als die alle Verhältniſſe des gegenwärtigen Lebens beherrſchende Macht, im Phädon als ſelige Zukunft. Deshalb wird das der Philoſophie zugewendete, höhere Leben des Geiſtes in dem erſten jener Dialoge als wehmüthig ſüße, zu kräftigem Streben begeiſternde Erinnerung verlorener Herrlichkeit, im mittlern als fröhlich begeiſtertes, durch eine heitere Gegenwart befriedigtes Erzeugen und Schaffen des Guten und Schönen, im letzten als freudig ſehnſuchtsvolle Hoffnung eines reinern und höhern Daſeins

aufgefaßt. Im Phädros wird der Weisheitsfreund als unentwickelter, ſich bildender, von begeiſterter Liebe erfüllter Jüngling geſchildert, im Gaſtmahl erſcheint er als vollkommen durchgebildeter, das geiſtig Schöne mit reiner Liebe umfaſſender, für die höchſten Zwecke raſtlos thätiger Mann, im Phädon als ein durch Märtyrertod ſein erhabenes Werk beſiegelnder Greis, der noch einmal, faſt ſchon ein Bürger jener höhern Welt, an deren Schwelle er ſteht, den ganzen Entwickelungsgang ſeines geiſtigen Lebens und ſeine bedeutſamſten Wendepunkte mit klarem Blicke und ſeliger Ruhe überſchaut. In dem heißen und ſchweren Kampfe des vernünftigen Willens gegen die widerſtrebende, ſinnliche Natur, den der Phädros beſchreibt, ſehen wir den Anfang jener ſittlichen Läuterung der Seele, die im Gaſtmahl uns im Bilde des Sokrates ſchon ſo weit vorgeſchritten erſcheint, daß er es wagen darf, mit dem Übermaße ſinnliches Genuſſes heiter zu ſpielen, da dies Spiel die ſelbſtbewußte, ſiegesgewiſſe Klarheit und Freiheit ſeines Geiſtes nicht mehr trüben und ſtören kann; im Phädon endlich iſt das Werk der Läuterung vollbracht und die von aller Berührung mit der Sinnlichkeit befreite, in ſich ſelbſt zurückgezogene und den untergeordneten Lebensverhältniſſen längſt abgeſtorbene Seele iſt, als Überwinderin des Todes, zu ihrer urſprünglichen, göttlichen Reinheit wiederhergeſtellt. Im Phädros fällt die Idee der Unſterblichkeit zuerſt als ein Schein aus einer höhern Welt in das dunkle Leben, ohne es ganz zu erleuchten; im Gaſtmahl beherrſcht und verklärt ſie in den mannigfaltigſten Geſtalten alle Beziehungen des Lebens und überall wird das Sterbliche von einem Unſterblichen umfaßt und getragen; im Phädon erſcheint ſie in ihrer reinſten Form, als Ewigkeit, als eigenſtes und innerſtes Weſen und höchſtes Ziel der Seele, gegenüber der Vergänglichkeit der Körperwelt; ſie erhebt ſich gleichſam als ein offener, ewig heiterer Himmel leuchtend über der trüben Welt der Erſcheinungen. Während im Phädros die Seele erſt durch den begeiſternden Anblick der Körperſchönheit zur Ahnung höherer Schönheit erwacht, tritt im Gaſtmahl mehr das geiſtig und ſittlich Schöne hervor, wogegen der Phädon ſich über das Schöne zu der Idee des Guten erhebt. Im Phädros, wie im Phädon ſteht der Geiſt im ſchärfſten Gegenſatze zum Körper,

dort kämpfend, hier als Sieger und Herr; dagegen iſt in dem, zwiſchen beiden in der Mitte ſtehenden Gaſtmahl das Geiſtige mit dem Leiblichen zu ſchöner Harmonie verknüpft. Wie im Phädros, neben dem Eros, Pan und die Nymphen als begeiſternde Naturgewalten angerufen werden, weil die dort geſchilderte Begeiſterung noch eine ſinnliche Beimiſchung hat, wie im Gaſtmahl alle Reden vom Preiſe des Eros ertönen, der, ein mächtiger Dämon, zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem ſchwebend, beide Seiten vermittelt, ſo klingt im Phädon vom Anfang bis zum Ende der Preis des geiſtigſten aller Götter, des reinigend ſühnenden Gottes des Lichtes und der Wahrheit, des Erlöſers und Befreiers der Menſchen, des Apollon wieder. Ganz der Zeitfolge ihrer Abfaſſung entſprechend, ſtellen die drei Dialoge den Anfang, die Mitte und die Vollendung des höhern Geiſteslebens dar.

Wie nun aber in allen Dialogen, die Platon ſeit dem Beginne ſeiner Lehrthätigkeit verfaßte, ſeine Betrachtung, welche bis dahin bald der Ethik, bald der Dialektik überwiegend zugewendet war, ſich mehr und mehr über das ganze Gebiet der Philoſophie zu verbreiten und ihre drei Hauptrichtungen zu einem Ganzen zuſammenzufaſſen ſtrebt, ſo erſcheinen auch in unſern drei, ſo eng verbundenen Geſprächen alle drei Seiten inniger, als in irgend einem frühern, mit einander verknüpft; aber in jedem derſelben erſcheint dieſe Verknüpfung in einem andern Verhältniß, ſodaß auch in dieſer Beziehung ein ſtetiger Fortſchritt von dem einen zum andern klar hervortritt. Im Phädros, der zunächſt den dialektiſchen Dialogen folgt, wird beſonders noch das dialektiſche Moment der Philoſophie hervorgehoben, aber in dem wichtigen Ergebniß, daß die echte Dialektik und die durch ſie bedingte wahre Rhetorik auf ethiſchem Grunde ruhen und ethiſchen Zwecken dienen müſſe, und daß umgekehrt die ethiſchen Wahrheiten nur auf dialektiſchem Wege nachhaltig und lebendig mitgetheilt werden können, ſind beide Seiten der Philoſophie bereits zu einer unzertrennlichen Einheit verbunden; endlich erſcheinen auch in den Andeutungen über das Weſen der Seele und ihr Verhältniß zum Weltganzen, ſowie in der Anerkennung des Anaxagoras und des ihm geiſtesverwandten Hippokrates, die Anfänge einer richtigern Würdigung

der Naturphiloſophie, von welcher Platon früher beſonders nur die herakleitiſche Bewegungslehre, aber noch mehr vom dialektiſchen Standpunkte aus und mit beſonderer Rückſicht auf die Erkenntniß- und Ideenlehre, theils bekämpft, theils in reinerer Form aufgenommen hatte. Im Gaſtmahl herrſcht der ethiſch-äſthetiſche Charakter vor, aber die Ethik, deren Aufgabe dort in die Erzeugung des Guten durch das Schöne geſetzt wird — eine Anſicht, die nicht mehr blos die Sittlichkeit der Individuen ins Auge faßt, ſondern ſchon auf eine ſittliche Umgeſtaltung aller Verhältniſſe des Menſchenlebens hinweiſt — wird in der Rede des Sokrates durch die ſchärfſte Dialektik vorbereitet und unterſtützt, während ihre Verbindung mit der Naturphiloſophie ſowol in der Rede des Eryximachos, als in der großartigen Anſchauung hervortritt, welche die leibliche Zeugung mit der geiſtigen und die durch jene vermittelte Fortdauer der Gattungen mit der Unſterblichkeit der Seele vergleicht und ſo in der ganzen Natur einen ſtufenweiſen Fortſchritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenern, in allen ihren Bildungen aber das Walten des Eros, jenes ſchöpferiſchen Geiſtes erblickt, der Alles nach gleichen Geſetzen mit unvergänglichem Leben erfüllt. Im Phädon endlich ſind alle drei Seiten am gleichmäßigſten mit einander verknüpft, was ſchon darin ſich zeigt, daß die eigentlichen Beweiſe für die Unſterblichkeit, wie ſich nachher zeigen wird, zu gleichen Theilen der Naturphiloſophie und Dialektik angehören, alle aber erſt durch die, ſie einleitenden oder begleitenden ethiſchen Betrachtungen ihren Abſchluß finden und ihre überzeugende Kraft gewinnen. Immer klarer aber tritt hier ſchon, theils angedeutet theils geradezu ausgeſprochen, das Band hervor, das jene drei Hauptzweige der Philoſophie zu einer höhern Einheit verbindet und zugleich das Princip und letzte Ziel der ganzen Philoſophie iſt, die Idee des höchſten Gutes. So bildet der Phädon den unmittelbaren Übergang zum Philebos, in welchem dieſe Idee zuerſt einer eindringendern Betrachtung unterworfen wird.

Indem nun in unſern drei Dialogen zuerſt eine durchgreifendere Einwirkung des Geiſtes der pythagoreiſchen Lehre auf unſern Platon, als eine Frucht ſeiner erſten italiſch-ſikeliſchen Reiſe, hervortritt, finden wir, daß er ſich hier ganz ähnlich zu

dieſer Philoſophie verhält wie in den dialektiſchen zur eleatiſchen. Denn gerade wie er im Kratylos und Theätetos noch mit einer gewiſſen ehrfurchtsvollen Zurückhaltung von der Lehre der Eleaten redet und nur in einzelnen Andeutungen auf ihre Schwächen hinweiſt, ohne ſie gründlicher zu bekämpfen oder tiefer in ihren Kern einzudringen, dabei aber ihren Grundgedanken, den Begriff der Subſtanz oder eines feſten, unwandelbaren Seins, als Grundlage alles Philoſophirens feſthält, wie er dann im Parmenides den Anfang macht, die Lehre des großen Eleaten aus ihrem eigenen Princip weiter zu führen und dies Werk im Sophiſten vollendet, wo er mit ſcharfer Kritik ihre weſentlichſten Mängel hervorhebt, ſo iſt auch der Phädros bereits von dem Geiſte des pythagoreiſchen Syſtems durchdrungen, aber die bedeutendern Lehren deſſelben treten noch nicht klar hervor und werden wie in einer geheimnißvollen Entfernung gehalten; ſie werden im Gaſtmahl gar nicht erwähnt, obgleich auch hier ihre Einwirkung unverkennbar iſt; im Phädon aber und noch mehr im Philebos werden ſie auf das Gründlichſte erörtert und theils bekämpft, theils von einſeitigen und mangelhaften Auffaſſungen befreit, mit dem Geiſte der platoniſchen Lehre durchdrungen und in reinerer Form in dieſelbe aufgenommen.

Dem ernſten und erhabenen Inhalte des Dialogs, der uns überall auf ewige Fortdauer und eine höhere Weltordnung hinweiſt und das Irdiſche und Menſchliche im verklärenden Lichte des Himmliſchen und Göttlichen erblicken läßt, entſpricht das milde, harmoniſche Gleichmaß von Ruhe und Bewegung in Ton und Darſtellung, die einfache und doch ſo reiche, in ſteter Steigerung der Schilderungen und Gefühle bis zu dem eben ſo erſchütternden, als erhebenden und verſöhnenden Schluſſe fortſchreitende Handlung, endlich die ſchön abgeſtufte und in ihrem Stufengange den ganzen Entwickelungsgang der Philoſophie in ihren Hauptmomenten wiederholende Folge der philoſophiſchen Erörterungen.

Wie im Parmenides und im Gaſtmahl und in mehren frühern Dialogen, ſo wird auch hier die Unterredung nicht unmittelbar dargeſtellt, ſondern als Erzählung mitgetheilt. Wie wir ſchon öfter bemerkten, finden wir dieſe Form überall, wo

es darauf ankommt, den Sokrates und seine Mitunterredner nicht blos redend, sondern auch handelnd darzustellen, also namentlich bei solchen Gesprächen, die entweder an irgend ein bedeutendes Ereigniß aus dem Leben des Sokrates angeknüpft, oder doch ausdrücklich auf eine Überlieferung über ihn zurückgeführt werden sollen. Die aus beiden Gründen hier dringender, als irgend anderswo, gebotene epische Einkleidung — denn daß der Tod des Sokrates wirklich im Wesentlichen unter den hier mitgetheilten Umständen erfolgt sei, darf so wenig bezweifelt werden, als daß er noch am letzten Tage seines Lebens sein großes Werk im Kreise seiner Schüler und Freunde mit bedeutungsvollen Worten über Tod und Unsterblichkeit abgeschlossen habe — war hier um so unerläßlicher, als die philosophischen Reden erst durch die Darstellung der erhabenen Seelenruhe und Hoffnungsfreudigkeit des sterbenden Weisen Leben und überzeugende Kraft gewinnen. Daß aber Platon nicht selbst im eigenen Namen von den letzten Stunden des Sokrates berichtet, sondern die Erzählung einem andern Schüler desselben in den Mund legt, davon wird man den äußern Grund leicht in jener von ihm selbst erwähnten Krankheit finden, die ihn abhielt, bei dem Abschied des geliebten Meisters vom Leben um ihn zu sein. Dazu kam aber noch ein doppeltes künstlerisches Motiv. Durch die Unterredung des Phädon mit dem Echekrates wird dem Dialog eine dramatische Einrahmung geschafft, wie Platon sie liebt und die hier um so wirksamer ist, da sie die Erzählung nicht blos einleitet, sondern ihre Hauptmomente gleichsam wie ein über der Handlung stehender Chor begleitet. Sodann wird diese Haupthandlung selbst, wieder wie im Parmenides und Gastmahl, dem Leser in jene perspectivische Ferne gerückt, die dem Anblicke eines Schauspiels für den Zuschauer einen so hohen Reiz verleiht. Doch durfte, um der Erzählung Ansehen und Glaubwürdigkeit zu geben und sie sogleich dem Leser als einen, in allen Hauptmomenten geschichtlich treuen Bericht zu bezeichnen, die Rolle eines Erzählers nicht, wie dort, einem der Sache fern stehenden und seinen Bericht aus fremder Mittheilung schöpfenden Manne, sondern sie mußte einem Augen- und Ohrenzeugen übertragen werden. Mit Recht fand Platon den Phädon von Elis, den jüngsten und einen der treuesten

und begeiſtertſten Schüler des Sokrates, zu dieſer Rolle beſonders geeignet. Denn dieſer Sprößling einer edlen Familie, der, als ſein Vaterland im Jahre 400 von den Spartanern, aus Rache für ſeine Hinneigung zu Athen und für andere vermeintliche Unbill, verheert und zu einem demüthigenden Frieden gezwungen war, als Kriegsgefangener nach Athen verkauft und, wenn man der Überlieferung trauen darf, zu einem ehrloſen Gewerbe gezwungen, aber auf des Sokrates, dem er ſich anzuſchließen begehrte, Anregung durch die Wohlthätigkeit des Kriton oder Kebes losgekauft und einem verlorenen Daſein entriſſen war, hing mit begeiſterter Liebe an ſeinem großen Lehrer, dem Begründer ſeines neuen Lebens, und eröffnete ſpäter in ſeiner Heimat eine philoſophiſche Schule, die den rein ſokratiſchen Standpunkt treuer, als alle andern, feſtgehalten und gar nicht einmal den Verſuch gemacht zu haben ſcheint, ſie in irgend einer Beziehung fortzubilden. Auch ſoll er mehre ganz artige, ſokratiſche Dialoge verfaßt haben, deren einige indeſſen dem Äſchines zugeſchrieben werden, was ebenfalls für ſeine buchſtäblich treue Auffaſſung der ſokratiſchen Lehren ſpricht.[44]) Nicht minder glücklich iſt die Wahl des Echekrates aus Phlius als Zuhörers der Erzählung des Phädon. In dieſer kleinen aber an Bildung reichen peloponneſiſchen Stadt, die einſt den Pythagoras in ihren Mauern geſehen haben, ja ſogar ſeiner Vorfahren Wiege geweſen ſein ſoll, ſcheint die Lehre dieſes Philoſophen, ſei es nun, weil ſie dem doriſchen Ernſte zuſagte, oder auch als Nachwirkung ſeiner perſönlichen Anweſenheit, ſchon früh tiefere Wurzeln geſchlagen und begeiſterte Anhänger gewonnen zu haben. Wenigſtens kennt Diogenes vier Pythagoreer, die aus Phlius ſtammten, unter denen auch ein Echekrates genannt wird. Kaum iſt zu bezweifeln, daß dieſer weder von unſerm, noch von jenem Pythagoreer Echekrates verſchieden ſei, deſſen lehrreichen Umgang Platon auf ſeiner italiſchen Reiſe in Lokri benutzt haben ſoll. Zwar wird dieſer ein Lokrer genannt; doch ſteht nichts der Annahme entgegen, daß er einige Jahre nach dem Tode des Sokrates nach Lokri ausgewandert ſei, um dort in Gemeinſchaft mit befreundeten Männern ſeiner Schule, namentlich mit dem Timäos, zu leben.[45]) So ſtellt die Verbindung des reinen Sokratikers Phädon mit dem Pythagoreer

Echekrates, die zugleich beide Platon's Freunde waren, gleichsam symboliſch die Verſchmelzung des ſokratiſch-platoniſchen Geiſtes mit dem pythagoreiſchen dar, von welcher der ganze Dialog durchdrungen iſt. Dadurch aber, daß Echekrates anfänglich von der Meinung, die Seele ſei eine Harmonie des Körpers, ſich wunderbar ergriffen fühlt und dann doch willig die Ideenlehre annimmt, mit welcher jene Anſicht nicht vereinbar iſt, wird die Nothwendigkeit einer Berichtigung des pythagoreiſchen Syſtems durch eben dieſe Lehre angedeutet. Sollte aber Platon bei der Einführung des, wie Gellius berichtet, ihm perſönlich befreundeten Phädon nicht noch eine Nebenabſicht gehabt haben? Hätte er wol ganz abſichtlos ſeinen Sokrates die ſo ſtark betonte Warnung, ſich nicht, weil er ſo manche Beweisführung der Philoſophen als unwahr und ungeſund erkannt, der Philoſophie ſelbſt zu entfremden und deshalb einen gewiſſen Widerwillen gegen gründlichere Erörterungen zu hegen, (Miſologie) gerade an unſern Phädon richten laſſen? Wenn wir bedenken, daß die übrigens uns faſt unbekannte eliſche Schule ſpäter in der vom Menedémos geſtifteten eretriſchen aufging und daß dieſer die Dialektik verſpottet und keine beſtimmten Lehrſätze aufgeſtellt haben ſoll, mithin ſchon an der Schwelle des Skepticiſmus des Pyrrhon, ebenfalls eines Eliers, oder doch der neuakademiſchen Schule mit ihrer zurückhaltenden Halbheit ſtand, ſo iſt die Annahme wol kaum zu gewagt, daß ſchon Phädon zu einer ähnlichen, unphiloſophiſchen Zurückhaltung und Unſicherheit des Urtheils hingeneigt und deshalb aus Freundes Munde dieſe eben ſo freundſchaftliche als fein eingekleidete Warnung empfangen habe.[46])

Als Scene der einleitenden Unterredung iſt, wie wir gleich aus den erſten Worten ſehen, gewiß nicht Athen, ſondern wahrſcheinlich Phlius anzunehmen[47]); auch hierin erkennen wir, abgeſehen von dem Umſtande, daß Echekrates, wie mehre Stellen andeuten, nie in Athen war, noch den Sokrates perſönlich kannte[48]), das Motiv, dem Leſer, der nun ebenfalls bei der Erzählung ſich nach Phlius verſetzt glauben muß, die große Begebenheit, die den Gegenſtand derſelben bildet, mehr in eine räumliche Ferne zu rücken. Damit ſtimmt überein, daß ſie erſt längere Zeit nach dem Tode des Sokrates, wo die allmälige Ver-

harrung der tiefen Herzenswunde dem Phädon ſchon eine ruhigere Erzählung geſtattete, gehalten gedacht wird. Schwerlich aber wollte ſie Platon bis um die Zeit des 394 begonnenen korinthiſchen Krieges hinabrücken; denn die im Eingange erwähnte längere Unterbrechung des Verkehrs zwiſchen Phlius und Athen, das Einzige, was auf jene Zeit hinzuweiſen ſcheint, beſtand ja, nach den Worten des Echekrates, ſchon gleich nach dem Tode des Sokrates und verhinderte ihn ſchon damals, Näheres darüber zu erfahren.[19])

Treten wir nun dem Inhalte der Erzählung näher, ſo ſehen wir den Sokrates im Gefängniß, am Morgen ſeines um einen ganzen Monat verzögerten Todestages, endlich von ſeinen Feſſeln befreit, von ſeinen treueſten und geiſtig bedeutendſten Schülern umgeben, unter denen wir aber unſern Platon vermiſſen. Ob ſeine Krankheit etwa eine Folge des Schmerzes war, den das Todesurtheil des Sokrates in ihm hervorrief, müſſen wir dahingeſtellt ſein laſſen, mögen es aber bei einem ſo tiefen Gemüthe um ſo lieber annehmen, da er, wie wir im Menon und Euthyphron ſahen, einem günſtigen Ausgange des unſinnigſten aller Proceſſe mit ſicherer Zuverſicht heiter entgegenſah. Daß er aber dieſen Umſtand, dabei einmal ausnahmsweiſe ſeiner ſelbſt gedenkend, ſo ausdrücklich hervorhebt, dazu bewog ihn wol nicht allein die Abſicht, ſeine in der erſten Zeit nach des Sokrates Tode gewiß viel beſprochene und wol auch von Böswilligen gemisdeutete Abweſenheit vor der Mit- und Nachwelt zu entſchuldigen, ſondern beſonders wollte er dadurch andeuten, daß er ſich, wenn auch nicht in der Erzählung des Thatſächlichen, ſo doch in der Mittheilung der Reden und vielleicht auch in der künſtleriſchen Ausſchmückung und Anordnung einzelner Nebenumſtände auch hier jene Freiheit geſtattet habe, mit der er ſeinen Sokrates je länger je mehr zu idealiſiren pflegte. Denn daß die philoſophiſchen Erörterungen des Dialogs ſowol dem Umfange als beſonders dem Inhalte nach weit über das Maß Deſſen, was Sokrates wirklich damals zu ſeinen Freunden geredet haben mag, hinausgehen, darüber dürfte wol gegenwärtig kein Zweifel mehr beſtehen. Daß die hier genannten Jünger des großen Meiſters wirklich um ſein Sterbelager verſammelt waren, darf wol als geſchichtliche That-

ſache angeſehen werden; unübertrefflich iſt aber die eben ſo wahre, als dem Hauptzwecke des Dialogs entſprechende Zeichnung ihrer Charaktere, ſowie die Auswahl Derer, die einen vor den übrigen hervortretenden Antheil, theils am Geſpräche, theils an der übrigen Handlung, nehmen. Überhaupt ſteht der Phädon in dieſer Beziehung unter allen Dialogen einzig da, daß wir in ihm den Sokrates ausſchließlich im Kreiſe ſeiner Schüler erblicken, ſodaß er als der geiſtige Vater der verſchiedenſten Naturen erſcheint, die, wenn auch nicht alle in gleicher Weiſe ſeines Geiſtes voll, doch alle in der Liebe zu ihm eins ſind. Am wenigſten aber begegnen wir ſelbſt in jenen Geſprächen, in welchen einzelne jüngere Freunde des Sokrates auftreten, ſo ſelbſtändig denkenden und urtheilenden Männern; wie hier dem Kebes und Simmias; denn Theätetos, ſo geiſtvoll und fähig er ſich auch zeigt, wagt doch gegen Sokrates noch keinen Einwurf. Ein Philoſoph, dem es gelang, in ſeinen Zuhörern einen ſo kräftigen und männlichen Wahrheitsſinn zu wecken, wie ihn die beiden wackern, wenn auch etwas nüchtern verſtändigen Thebaner wiederholt ausſprechen, hat in der That das Höchſte erreicht, was ein Weisheitslehrer erreichen kann; ſein irdiſches Tagewerk iſt abgeſchloſſen und ruhig kann er in die Welt des reinen Geiſtes hinübergehen, zu deren Ahnung er ſo Viele erhoben hat. Auch in dieſer Beziehung ſteht der Phädon in einer bedeutungsvollen Beziehung zum Gaſtmahl; denn während Sokrates dort, noch in kräftigſter Lebensfülle ſtehend, in einem ebenfalls ſehr bedeutenden Kreiſe geiſtvoller Männer auftritt, die aber ſonſt ihm faſt alle geiſtig fern und in ihren Anſichten vielfach entgegen ſtanden, ſo umgibt ihn hier am Ziele ſeines Lebens Saat, Blüte und Frucht ſeines eigenen Geiſtes, und die neue geiſtige Welt, die er ſchaffen wollte, ſteht in ihren erſten, hoffnungsreichen Anfängen vor uns. Mit vollendeter Kunſt iſt das ſchöne Gemälde, das wir Platon's Meiſterhand verdanken, ſo angelegt, daß vom Sokrates, als dem Mittelpunkte des Ganzen, über die ihn umgebende, reiche Gruppe ein verklärendes Licht ausſtrömt, das, von jedem Einzelnen in verſchiedener Weiſe zurückgeſtrahlt, ſelbſt auf die dem Kreiſe fremden Geſtalten des Hintergrundes einen flüchtigen Schimmer wirft. Unter dieſen erſcheint uns gleich im Anfange

Xanthippe, die wackere, viel verkannte Hausfrau, die ihren Gatten herzlich liebt, ohne ihn zu verstehen, und ihren Schmerz über seinen Verlust in so heftiger Weise äußert, daß sie entfernt werden muß, um die mild ernste, gehobene Stimmung der Versammlung nicht zu stören. Doch widerfährt ihr später ihr Recht, indem sie mit verwandten Frauen und ihren drei Söhnen von dem treuen Kriton dem Gatten noch einmal zugeführt wird, um sein Lebewohl und seine letzten Aufträge zu empfangen. Aber auch auf die Gestalten der zu den gehässigsten Diensten gezwungenen Diener fällt von dem milden Antlitz des göttlichen Mannes ein ihre gemeinen Züge eigenthümlich verschönernder Strahl; jener Gerichtsdiener, dessen wackeres und feines Benehmen Sokrates so freundlich anerkennt, nennt ihn den besten Mann, den er je an diesem Orte sah, und wird von dem Anblicke seiner immer gleichen Milde und Geduld zu Thränen gerührt; selbst der Nachrichter, der ihm den Gifttrank darreichen muß, läßt in der Art, wie er sein trauriges Geschäft vorbereitet und verrichtet, Gemüthsbewegung und bewundernde Theilnahme für den großen Mann nicht verkennen [50]) So stört nirgends ein Mislaut den stillen Gottesfrieden, der über dem ganzen Kunstwerke ruht, und Jeder, der diesem herrlichen Kreise auch nur einen Augenblick näher tritt, fühlt sich über sich selbst erhoben und von Liebe zur Tugend ergriffen. Wir sehen hier in einem trefflichen Vorbilde, wie wahre Weisheit auch auf gemeinere Naturen nothwendig einen reinigenden und veredelnden Einfluß üben muß. In der Hauptgruppe bemerken wir zuvörderst, gleichsam am äußersten Ende derselben, die trübe Gestalt des schwärmerisch begeisterten Selbstpeinigers Apollodóros, den wir schon aus dem Gastmahl kennen [51]); bei aller Treue und Innigkeit, mit der er am Sokrates hängt, ist ihm doch jene maßvolle Harmonie der Erkenntniß und des Gefühls versagt, zu welcher dieser seine Schüler zu erheben suchte. So stört er durch die übermäßigen Äußerungen tiefes Schmerzes die wehmüthig freudige Stimmung der Andern, und kaum mag er bei seinem unablässigen Weinen den erhabenen Reden des Meisters gefolgt sein; als aber nun der theure Mann den Todesbecher leert, bricht Jener durch sein heftiges Schreien Allen fast das Herz, außer dem Sokrates selbst, der ihm seine

weibischen Klagen mild verweist. Er ist hier, wie im Gastmahl, ein Bild der begeisterten, aber unklaren und zum unschönen Übermaße hinneigenden Schwärmerei, wie sie im Gefolge jeder neuen, tief wirkenden Geistesrichtung aufzutreten pflegt und mehr verwirrend als fördernd wirkt. Ihm gegenüber erblicken wir den wackern Kriton, den biedern Freund und allezeit zur Hülfe bereiten Beistand des Sokrates, dem er im Herzen so nahe, im Geiste aber so fern steht. Sein vieljähriger Verkehr mit dem tugendhaftesten aller Menschen vermochte nicht, ihn tiefer in die Philosophie einzuführen, sondern er blieb, wie wir dies schon in dem nach ihm benannten Dialoge und im Euthydemos sahen, auf dem Standpunkte einer tüchtigen, aber der höhern Erkenntniß entbehrenden und deshalb leicht fehlgreifenden Lebens- und Bürgerweisheit stehen und haftete mit seinen Gedanken an der Gegenwart und der eng begrenzten Sphäre seines nächsten Berufs, in welchem er sich ganz heimisch fühlte. In keine treuere und tüchtigere Hand kann der sterbende Sokrates die Sorge für seine Familie legen; ihm allein kommt es zu, dem Hinübergegangenen die letzten Liebespflichten zu erweisen, Auge und Mund ihm zu schließen, dem Asklepios das von ihm gebotene Dankopfer darzubringen und für seine Bestattung zu sorgen. Aber dem hohen Gedankenfluge des Freundes, der die übrigen Zuhörer zu höhern Welten emporhebt, vermag er nicht zu folgen, sondern unterbricht ihn wiederholt durch Äußerungen seines praktischen Eifers und seiner Treue, womit er bald von dem Scheidenden Anordnungen über Hausstand und Begräbniß verlangt, als habe er seine herrlichen Reden über des Menschen wahres Wesen und über die Nichtigkeit alles Leiblichen gar nicht vernommen, bald ihn bittet, sich nicht durch lange Reden allzu sehr zu erhitzen, bald ihn auffodert, sein dem Tode verfallenes Leben noch um wenige armselige Minuten, die das Gesetz ihm gestattete, zu fristen, als sei das irdische Leben der Güter höchstes und mit ihm Alles zu Ende. In seinem Bilde stellt sich uns das immer wiederkehrende Verhältniß einer wohlmeinenden, aber beschränkten Lebensklugheit, oder der sogenannten bürgerlichen Tugend, die an sich ihr hohes Verdienst haben mag, aber sich nicht an innerm Werthe mit höhern Bestrebungen vergleichen

Digitized by Google

darf, zur Philoſophie dar, und bildet einen anziehenden, faſt ein Lächeln uns entlockenden Contraſt zu der idealen Höhe, zu welcher die übrigen Schilderungen und Reden uns erheben.

Dagegen fällt das hellſte Licht auf die drei Geſtalten des Kebes, Simmias und Phädon. Jene beiden, noch jungen, aber ſchon zu geiſtiger Selbſtändigkeit herangereiften Männer, die in ihrer Vaterſtadt Theben mit dem großen Pythagoreer Philolaos verkehrt und ihn zwar nicht völlig verſtanden, aber doch manche ſeiner Gedanken aufgenommen und ſich angeeignet haben [62]), zeigen ſich als echte Weisheitsſchüler durch den männlich ernſten Eifer, mit welchem ſie nach klarer und gewiſſer Erkenntniß der Wahrheit ſtreben; in Beiden gibt ſich der ebenſo ſittlich reinigende und veredelnde, als geiſtweckende Einfluß der wahren Philoſophie kund, die ihre Jünger nicht zu blindgläubigen Anhängern einer allein ſelig machenden Lehre, ſondern zu ſelbſtändigen Forſchern bilden will, welche nichts ungeprüft annehmen; Beide wagen, mit aller dem ſcheidenden Lehrer ſchuldigen Ehrfurcht, einige von ihrem frühern Standpunkte hergenommene Einwürfe gegen die Anſichten deſſelben, aber Beide beſtehen nicht hartnäckig auf ihren Zweifeln, ſondern, tief ergriffen von dem gewaltigen, ethiſchen Eindrucke ſeiner Reden, ſchließen ſie ſich gern und glaubensvoll ſeiner Überzeugung an, obgleich ſie bekennen müſſen, daß ſie über ſo ſchwierige und nicht mit dem Verſtande allein zu ergründende Dinge noch nicht zu voller Klarheit gekommen ſeien. Augenſcheinlich will Platon dadurch, daß er Beide ſo in den Vordergrund ſtellt, einerſeits ſie ſogar in einer Verſammlung, an welcher Männer wie Antiſthenes und Eukleides Theil nahmen, noch als geiſtig bedeutende Naturen darſtellen, dann aber auch andeuten, daß allerdings die ſokratiſche Lehre der pythagoreiſchen, dieſe aber auch jener als ihrer Ergänzung bedürfe, daß indeſſen dieſe Verknüpfung beider Richtungen theils von der reinen, nicht entſtellten pythagoreiſchen Lehre ausgehen müſſe, theils auch nur durch ein über beiden ſtehendes, höheres Princip, nämlich durch die Ideenlehre, möglich ſei. Bei dieſer großen Ähnlichkeit ihrer Charaktere und ihres Strebens finden wir aber auch zwiſchen Beiden eine in feinen Zügen dargeſtellte Verſchiedenheit. Beide ſind etwas nüchterne Denker und ſtehen der

idealen Richtung des platonischen Sokrates ziemlich fern; aber die Philosophie ist dem Kebes mehr eine Sache des Verstandes, dem Simmias die eines, wenn auch nicht sehr tiefen Gefühls. Jener ist schärfer, feiner, consequenter; stets neue Gegengründe aufspürend und sein Hauptbedenken mehrmals in verschiedenen Wendungen vortragend, die schwierigsten Erörterungen leicht auffassend, anwendend und weiterführend, ist er, wie Sokrates von ihm sagt, schwer zu überreden und zu überzeugen. Dagegen gibt der weichere, oberflächlichere, mehr, wie wir aus einer Stelle des Phädros wissen [53]), zur Rhetorik hinneigende Simmias seine Zweifel viel leichter, ja fast allzu leicht auf, thut zuweilen unüberlegte Fragen, ist weniger streng und folgerichtig in seinem Denken; so bricht er seinem Haupteinwurfe, den er, ebenfalls für ihn charakteristisch, von dem ihm wegen seiner scheinbar so naturgemäßen Einfachheit besonders zusagenden Satze, die Seele sei eine Harmonie oder Spannung des Körpers, hernimmt, sogleich selbst die Spitze ab, indem er sich gern die damit durchaus nicht vereinbare Annahme von einem Dasein der Seele vor der Geburt gefallen läßt. So sehr er auch das Gewisse dem Wahrscheinlichen vorzieht, so beruhigt er sich doch gern und ohne Zweifelsucht anerkennend, daß die absolute Wahrheit unerreichbar sei, mit Ansichten, die ihm beziehungsweise als die richtigsten und haltbarsten erscheinen und zugleich seinem Gefühle zusagen. [54]) Durch den Umgang mit Sokrates aber sind beide durch ein gleiches Streben verbundene und doch innerlich verschiedene Geister zu jener Harmonie ihrer geistigen Kräfte gelangt, ohne welche der eine leicht zum Skepticismus, der andere zu einer oberflächlichen, sich mit Worten begnügenden Halbheit hätte gelangen können. So erscheint hier die vollendete Philosophie als die Kraft, einseitige Geistesrichtungen mit den ihnen entgegenstehenden zu schöner Harmonie zu verknüpfen, ohne dadurch die Eigenthümlichkeit der Einzelnen zu vernichten.

Neben diesen reifern und selbständigern Denkern steht nun Phädon als das Bild einer mehr weiblichen, innig empfangenden, liebenden und das Aufgenommene treu in seinem Herzen bewegenden Natur, was ihn auch vor Allen zu der Rolle eines Berichterstatters befähigt. Mit besonderer Liebe hat Platon

Digitized by Google

dieſe anmuthige Geſtalt gezeichnet, wie er, ein hochgewachſener, ſchöner Jüngling, noch in der erſten Blüte ſeiner Jahre, zur Rechten des Sokrates, zu ſeinen Füßen auf einem kleinen Schemel ſitzt und ſeinen Weisheitsworten begierig lauſcht, ohne daß je ein Zweifel in ſeinem Herzen aufſteigt, oder ein Wort des Widerſpruchs über ſeine Lippen kommt, wie ihm der innig verehrte Mann das lockige Haar ſtreichelt, ihn freundlich anſieht und ihn vor allzu raſcher Verzweiflung an der Wahrheit und bequemer Abneigung gegen philoſophiſche Erörterungen warnt. Überall blicken wir in die Tiefe eines innigen, kindlichen Gemüths; vom Sokrates zu reden und zu hören, iſt ihm das Köſtlichſte von Allem; als jener den Giftbecher leert, entſtürzen ihm unaufhaltſam reichliche Thränen, bis er mit ſtillerem Schmerze, verhülltes Hauptes nicht des Sokrates, ſondern ſein eigenes Loos beweint; höchſt ergreifend weiß er noch nach Jahren die wunderbar aus Freude und Leid gemiſchte Stimmung zu beſchreiben, die ihn, wie die ganze Verſammlung, an jenem traurigen Tage beherrſchte, und das letzte Wort, womit er ſeinen Bericht beſchließt, iſt ein begeiſtertes Lob des edelſten und weiſeſten aller Sterblichen. [55])

Um nicht ſein Gemälde allzu ſehr mit Schilderungen, die zu dem Hauptzwecke des Dialogs nichts beitragen konnten, zu überladen und dadurch ſeiner Geſammtwirkung zu ſchaden, unterließ es Platon, die übrigen, nicht minder unter einander verſchiedenen und zum Theil ſehr bedeutenden Charaktere in gleich anſchaulicher Weiſe darzuſtellen oder ſie in den Gang des Geſprächs eingreifen zu laſſen. Nur ihre Namen nennt er; aber dieſe reichten für den damaligen Leſer hin, um ſich von ihren, zu jener Zeit noch zur Genüge bekannten Perſönlichkeiten ein Bild zu entwerfen. Auch wir erkennen hier manche uns aus frühern Geſprächen wohl bekannte Geſtalten wieder; den feinen Menexenos und ſeinen Freund, den ſtreitſüchtigen Kteſippos, lernten wir im Lyſis kennen und fanden dieſen als ſchon mehr herangereiften Jüngling im Euthydemos wieder; im Eingange des Theätetos empfingen uns die beiden begeiſterten Weisheitsfreunde von Megara, Eukleides und Terpſion; aus dem Kratylos, wie aus dem xenophontiſchen Gaſtmahl, erinnern wir uns des frommen, beſcheidenen Hermogenes. Leider hat uns Platon nirgends

den rein sokratischen Äschines und den strengen Antisthenes vorgeführt; auch um den Kritobulos näher kennen zu lernen, den braven und, gleich dem Vater, wol mehr praktisch tüchtigen, als philosophisch gebildeten Sohn des Kriton, der ihn im Euthydemos vertrauensvoll der Unterweisung des Sokrates übergab, müssen wir zu Xenophon gehen.[56]) Daß aber dieser selbst, der an Tüchtigkeit der Gesinnung und wol auch an treuer Auffassung und Anwendung der Lehren des Meisters hinter keinem Sokratiker zurückstand, hier nicht mit aufgeführt wird, daraus konnte doch nur die gröbste, mit Schmähsucht verbundene Unwissenheit unserm Platon einen Vorwurf machen, da Xenophon, als Sokrates starb, fern in Asien war.[57]) Ebenso treu bleibt Platon gewiß der Wahrheit, wenn er, allerdings nicht absichtlos, mittheilt, daß Aristippos, der genußsüchtige Weltmann, nebst dem ihm wol befreundeten und geistesverwandten Kleombrotos[58]), damals Athen verlassen und, wie man wissen wolle, in Ägina verweilt habe, ohne Zweifel, um sich, nach Art solcher Egoisten, nicht durch allzu heftige Gemüthsbewegung in seiner behaglichen Seelenruhe stören zu lassen. Daß übrigens auch von jenen mehr im Hintergrunde bleibenden Zuhörern nicht alle sich der thätigen Theilnahme am Gespräche enthielten, deutet Platon dadurch an, daß er einem derselben, dessen sich Phädon aber nicht zu entsinnnen weiß, einen ganz scharfsinnigen Einwurf in in den Mund legt.[59])

Der Mittelpunkt und die Seele dieses herrlichen Kreises ist Sokrates. Zur richtigen Würdigung seines hier unvergleichlich schön ausgeführten Charakterbildes können wir die Frage nicht umgehen, ob Platon bei demselben den wirklichen Sokrates treu nach dem Leben gezeichnet, oder ein in wesentlichen Punkten von ihm verschiedenes Ideal der höchsten menschlichen Weisheit und Tugend dargestellt habe. Wollten wir sagen, daß, wie in jedem Kunstwerke, so auch hier Wahrheit und Dichtung gemischt seien, so würde dies eine ziemlich oberflächliche Beantwortung jener Frage sein. Vielmehr müssen wir überall die philosophische Seite der platonischen Dialogen von der künstlerischen unterscheiden, da er in beiden Beziehungen bei der Darstellung des Sokrates, wie auch der andern Personen, nicht gleichmäßig verfährt. Denn überall wo er seinen Lehrer blos

lehrend oder ſich über philoſophiſche Wahrheiten unterredend auftreten läßt, legt er ihm, namentlich in den nach ſeinem Tode verfaßten Dialogen, ſehr gewöhnlich ſeine eigenen Lehren, Anſchauungsweiſen und Gefühle, ja ſelbſt ſein innerſtes Geiſtesleben und deſſen Entwickelung in den Mund. Dieſe Idealiſirung des Sokrates, deren Anfänge wir ſchon im Lyſis ſahen und die in jedem der folgenden Geſpräche zunimmt, finden wir nun auch hier in ſeinen Reden und Erörterungen im reichſten Maße angewendet. Wahrſcheinlich rührt kein einziger der vier Beweiſe für die Unſterblichkeit von ihm ſelbſt her; auch ſetzte er die Seele dem Körper nie ſo ſchroff entgegen, noch ſprach er je ſo geringſchätzig, wie hier, von dem Leiblichen und der Sorge für den Leib, ſondern drang ſtets auf harmoniſche Ausbildung beider, in deren gleichmäßige Tüchtigkeit er die wahre Geſundheit der menſchlichen Natur (Euexie) ſetzte; ebenſo wenig ſtellte er die bürgerliche Tugend ſo tief, wie Platon es ihn thun läßt, vielmehr kannte er den, von dieſem herrührenden Unterſchied der höhern, philoſophiſchen und der niedern, politiſchen Tugend noch gar nicht, und jede Tugend hatte ihm den Staat und das geſellſchaftliche Leben zum Gegenſtande; endlich leſen wir auch in Dem, was er über ſeine jugendlichen Zweifel und ſeine vergeblichen Verſuche, ſie durch Beſchäftigung mit der Naturphiloſophie des Anaxagoras zu löſen, ſowie über den Weg, auf dem er zu der Ideenlehre gelangt ſei, berichtet, vielmehr eine Schilderung des Entwickelungsganges des platoniſchen, als des ſokratiſchen Geiſtes. Wo aber Platon als Künſtler verfährt, alſo überall, wo er den Sokrates nicht redend, ſondern handelnd oder Gefühle äußernd einführt, da ſtellt er ihn treu nach dem Leben dar, freilich nicht ohne, nach Art eines guten Portraitmalers, einzelne Unebenheiten und Härten zu glätten und zu mildern und am meiſten den geiſtig idealen Ausdruck ſeiner Erſcheinung hervortreten zu laſſen. So erſcheinen in dem Bilde des ſeltenen Mannes hier allerdings alle jene Tugenden, die er ſelbſt als die höchſten aufſtellte, auf das Vollkommenſte vereint, aber ſie gewinnen durch das ſcharfe Gepräge ſeines eigenthümlichen Weſens eine friſche, naturwahre Färbung. Doch ſind dieſe, anderswo oft ſo ſcharf, mitunter ſchroff hervortretenden Charakterzüge hier gemildert und wie verklärt durch den Abglanz des ihn

im Angesichte des Todes umstrahlenden himmlischen Lichtes. Deshalb tritt hier auch die Schilderung seiner äußern Erscheinung, wie sie im Gastmahl, namentlich in der Rede des Alkibiades, eine so große Rolle spielt, ganz zurück, da er hier nicht mehr in der Fülle des Lebens, sondern in dem Augenblicke, wo er die vergängliche Hülle der Seele abzustreifen und zu einem neuen, geistigern Dasein überzugehen im Begriffe ist, uns gezeigt wird. Die Tapferkeit und Standhaftigkeit, mit welcher er dem Tode entgegengeht, ist weder trotzige Verachtung des Furchtbaren, noch still duldende Ergebung in das Unabwendbare, sondern die bewußte Tugend des Weisen, die, ganz im Einklange mit seinen ethischen Ansichten, nur wahre Übel fürchtet, den Tod aber nicht für ein Übel, sondern für den Weg zu den höchsten Gütern hält. Deshalb weist er den ihm gegebenen, wohlgemeinten Rath ab, sich nicht zu sehr durch Reden zu erhitzen, um nicht mehr als einmal den Becher leeren zu müssen; deshalb trinkt er furchtlos und heiter, ohne Farbe und Miene zu ändern, den Todestrank aus, als wäre er ihm ein Freudenbecher bei festlichem Mahle; deshalb bleibt sein Geist, als schon der Tod ihm kalt zum Herzen dringt, so klar und ungebrochen, daß er ihn als den Erretter von der Krankheit des gegenwärtigen Lebens freudig begrüßt. Seine Besonnenheit und Mäßigung zeigt er nicht blos in dieser vollkommenen Geistesklarheit und Beherrschung seiner Gefühle, die er auch von seinen Freunden verlangt, sondern auch in der milden Schonung und Ruhe, mit welcher er selbst über das Verkehrte und Ungerechte, das seinem Streben nach dem höchsten Ziele hemmend sich entgegenstellte, urtheilt. Wie schonend und ganz ohne Bitterkeit gedenkt er der Athener und ihres ungerechten Verdammungsurtheils; wie fein weist er einmal auf den Spott hin, dem Aristophanes ihn vor einer urtheilslosen Menge in seinen Wolken preisgab; wie milde redet er über die Mittelmäßigkeit, die im Leben ein so weites Feld einnimmt, und warnt die Jüngern, sich durch den Unwillen darüber nicht zur Menschenverachtung fortreißen zu lassen; wie großherzig (freilich wol mehr ein platonischer, als sokratischer Zug) erkennt er an, daß es auch unter den Barbaren den Sterbenden nicht an Trösternn und Beruhigern fehle! Seine Ge-

Digitized by Google

rechtigkeit, von der er noch jüngſt, durch Ablehnung aller Pläne ſeiner Freunde, ihn zu retten, ein ſo glänzendes Beiſpiel gab, zeigt er auch gegen die Diener, die ja nur mit Widerſtreben ihr trauriges Geſchäft verrichten; er zeigt ſie als Gatte und Familienvater in der liebenden Sorge für die Seinen, obgleich er dieſer nicht mehr Zeit widmet, als ſich mit ſeinem hohen Berufe und dem erhabenen Ernſte ſeiner weit über dies Leben hinausgehenden Betrachtungen verträgt. Aber auch den Göttern gibt er die ihnen gebührende Ehre; fromm gehorcht er dem in wiederholten Träumen an ihn ergangenen Winke des Apollon, ſich mit der Muſenkunſt zu beſchäftigen; als er das Gift trinkt, betet er um glückliche Überſiedlung in das höhere Leben; fröhlich möchte er von dem Tranke, der ihm Geneſungstrank iſt, auch den Göttern, nach frommem Brauche, ſpenden und als ſchon der Tod ihn überwältigt, beſtimmt er noch ein Opfer dem Asklepios. So ſehr er über das Irdiſche ſchon erhaben und dem Himmliſchen zugewendet iſt, ſo ſetzt er ſich doch nicht mit verachtendem Trotze, wie die Kyniker, über Sitte und Herkommen hinweg; er ordnet ſelbſt noch ſein Bad an, damit die Frauen, denen dies Amt oblag, es nicht mehr an dem Todten zu verrichten brauchen; er will, ganz anders, wie jener Diogenes, der, wie man ſagt, unbegraben hingeworfen zu werden verlangte, daß ſeine Beſtattung ganz nach dem alten Brauche erfolge, ſo wenig Gewicht er auch ſonſt darauf legen mag. Die reinſte Weisheit zeigt er nicht blos in ſeinen Reden, ſondern auch in ſeinem ganzen Thun. Muthig nach Wahrheit zu ringen, erklärt er für des Mannes heilige Pflicht; ohne Sorge für ſich ſelbſt und der eigenen Seele Heil hält er auch kein erſprießliches Wirken für Andere für möglich; jedes, auch des unbeſonnenen und unüberlegten Einwurfes ſeiner Zuhörer ſich erfreuend, hört er ſie mild und freundlich an und ſteigt gern zu ihrem Standpunkte herab; vor Allem aber warnt er ſie vor Zweifelſucht und vor der aus hartnäckigem Zweifel hervorgehenden Denkfaulheit. Noch zeigen ſich Nachklänge jener ſchalkhaften Ironie, welche Alkibiades im Gaſtmahl zu dem ſilenenartigen Weſen ſeines weiſen Freundes rechnet, in dem feinen Spott auf des Elegiendichters Euénos von Paros, deſſen Geldliebe ſchon in der Vertheidigungsrede, ſowie ſeine

Rhetorik im Phädros beſpöttelt ward, Fabeldichtungen und weltliche Richtung [60]), in dem heitern Bericht von den Spätfrüchten ſeiner eigenen, erſt am Ende ſeines Lebens durch Träume geweckten Muſe, die, bezeichnend genug für ſeine der Dichtkunſt wenig holde Natur, in Variationen der durch und durch ethiſchen und praktiſchen, aber höherer Poeſie entbehrenden äſopiſchen Fabeln beſtehen, in der unverhohlenen Geringſchätzung, mit welcher er auf das zweckloſe und unerſprießliche Treiben der Menſchen und ihre ganz unverbeſſerliche Mittelmäßigkeit wiederholt herabblickt, ja auch in der außerordentlich feinen Ironie, mit welcher er das etwas hausbackene und derbe Weſen der Thebaner andeutet. Aber nie wird er dabei bitter und hart, ſowie auch ſein Ausdruck faſt nichts mehr von jener volksmäßigen Derbheit an ſich trägt, deren Alkibiades ebenfalls als eines charakteriſtiſchen Zuges gedenkt. Die doppelte Aufgabe unſers Dialogs, die Philoſophie in ihrer Vollendung darzuſtellen und die Unſterblichkeit des Geiſtes als ihre Grundbedingung und ihr höchſtes Ergebniß nachzuweiſen, löſt Sokrates nicht minder handelnd und leidend, als redend. Denn mit der reifſten Weisheit verbindet er die gläubigſte, von erhabenen Ahnungen und Gottesgedanken beſeelte Frömmigkeit, und indem er darthut, wie auf dem weiten Gebiete der Erkenntniß alle Wege zu demſelben Ziele führen, zu der Anerkennung der Unſterblichkeit, iſt er längſt, durch Erhebung über die Sinnlichkeit und durch ein im Geiſte und für den Geiſt geführtes Leben, ein Bürger jener Welt geworden und hat durch ſeinen reinen, ſittlichen Willen ſich ſchon hier zu der Unſterblichkeit erhoben, deren wahre Bedeutung in der Befreiung der Seele von dem trübenden und befleckenden Einfluſſe des Körpers beſteht.

Der einfach ſchöne Bau des Dialogs läßt in der wohl berechneten Folge ſeiner Theile die Grundidee in ſeiner Abſtufung immer klarer hervortreten, bis ſie zuletzt im hellſten Lichte vor uns ſteht. Unſerm Auge entfaltet ſich der erhabene Schlußact eines großen Lebensdrama, deſſen Held, ähnlich den Heroen der alten Tragödie, nach ruhmvollem Kampfe gegen widerſtrebende Gewalten, als das Opfer eines Widerſtreites unvereinbarer Gegenſätze fällt, aber noch durch ſeinen Tod den Überlebenden zum Segen wird, indem er durch ſein Beiſpiel die unvergängliche

Macht der ſittlichen Ideen und ihren gewiſſen Sieg über Alles darſtellt, was im thörichten Wahne ſich ihnen entgegenſtellt. Man hat deshalb den Phädon wol mit einer Tragödie verglichen; eine Vergleichung, die freilich inſofern nicht recht paſſend erſcheint, als Sokrates hier nicht mehr, gleich den tragiſchen Helden, kämpfend und im Kampfe ſich läuternd auftritt; denn ſeine Läuterung iſt ſchon vollbracht und längſt hat er den Kampf des Lebens hinter ſich; auch iſt ihm der Tod kein unabänderliches Schickſal, ſondern der freudig begrüßte Übergang zu einem herrlicheren und reineren Daſein. Darum ſcheidet er nicht, wie jene Heroen und Heroinen, mit Klagen vom Lichte der Sonne, ſondern gern verläßt er dies Leben und den Kreis ſeiner Freunde, weil er drüben noch beſſere Freunde und gnädigere Götter zu finden hofft. Allerdings tritt er noch einmal hier mit vollſter Geiſteskraft gegen verderbliche Irrthümer auf; aber wer wollte doch dieſe ruhige und milde Widerlegung wiſſenſchaftlicher Einwürfe, die ihm von wahrheitsliebenden, jungen Freunden auf ſeine eigene Auffoderung gemacht werden, mit den Kämpfen, welche die Tragödie ſchildert, vergleichen? Wie ganz anders, gleichſam mit der vollen Rüſtung ſeiner Ironie oder ſeines Zorns angethan, tritt er doch gegen Männer wie Protagoras, wie Gorgias, Polos und Kallikles, Thraſymachos und Glaukon auf! Ganz entſchieden und im vollſten Sinne des Wortes tragiſch iſt dagegen die Stimmung, welche die mithandelnden Perſonen, die Theilnehmer der letzten Unterredungen des Sokrates und die Zeugen ſeines Todes, beherrſcht und deren Schilderung wol in den Herzen jedes Leſers eine verwandte Saite anſchlagen wird. Wenn Ariſtoteles den Zweck der Tragödie in eine ſittliche Reinigung der Gefühle durch Furcht und Mitleiden ſetzt, ſo ſind es auch hier beſonders dieſe beiden Affecte, die durch den Anblick des wunderbaren Mannes, der, wie Phädon ſagt, nicht ohne Göttergeſchick in den Hades hinabſteigt und die frohe Hoffnung hegt, daß es ihm dort beſſer als hier gehen werde, geläutert und veredelt werden; das Mitleid, das Alle empfinden, iſt, wie Platon ſelbſt es ſo ſchön bezeichnet, nicht jenes gewöhnliche, das ſich auf den Leidenden bezieht; denn wer ſollte wol den Mann bemitleiden, der im Tode das reinſte Glück zu finden hofft? Es iſt der tiefe Schmerz über den eigenen, un-

erſetzlichen Verluſt der Freunde, die ſich, nach des Sokrates Hingange, als Verwaiſte fühlen müſſen. Ihre Furcht iſt nicht Furcht vor dem Anblicke des Todes; denn was ſollten ſie für Den fürchten, der ſie ſo oft gelehrt hat, daß der Tod kein Übel ſei? Es iſt der ahnungsvolle Schauer vor einer höhern Welt, die ſchon einige ihrer Strahlen in die irdiſche hineinwirft, ein Gefühl, dem ähnlich, das wir etwa bei der Leſung des ſophokleiſchen Ödipus auf Kolonos, ſo unähnlich im Übrigen auch der Held dieſes Stückes dem Sokrates iſt, empfinden. Die verſöhnende Milderung und ſittliche Erhebung aller Gefühle, die mit jedem Abſchnitte der Tragödie wächſt, tritt auch hier nach der erhebenden Kataſtrophe im reichſten Maße ein. Jenes Gefühl, worin das eigentliche Weſen des Tragiſchen beſteht, wie es Phädon im Anfange ſeiner Erzählung ſo trefflich ſchildert und Sokrates in ſeiner ſinnvollen Dichtung veranſchaulicht, jene unbeſchreibliche Miſchung von Freude und Trauer, jener Wechſel zwiſchen Lachen und Weinen, jene tief zum Tode betrübte ſiegesfrohe Erhebung, iſt der überall anklingende Grundton des ganzen Geſprächs. Der traurige Schauplatz deſſelben, der Kerker, der einen ſeltſamen Contraſt zu der Befreiung bildet, deren Hoffnung alle Reden des Sokrates durchdringt, erhöht noch jene tragiſche Stimmung. Aber auch Das hat die Handlung des Dialogs mit den meiſten Tragödien gemein, daß ſie ganz die Länge des Tages ausfüllt; am Morgen beginnend, endet ſie, als die Sonne hinter den Bergen verſinkt.

Die drei Haupttheile, aus denen nach der Bemerkung des Ariſtoteles jede Tragödie beſteht, der ſpannende und die Handlung vorbereitende Prolog, die ſie fortſpinnenden, bald beſchleunigenden, bald verzögernden, bald unlösbar verwickelnden Epeiſodien, der verſöhnend abſchließende Ausgang, treten auch hier ſcharf auseinander. Doch geht dem Haupteingange, wie ſchon oben bemerkt wurde, in dem Geſpräche des Phädon und Echekrates noch gleichſam ein Vorprolog voran, der ſich auch in andern Geſprächen findet, hier aber mit beſonderer dramatiſcher Kraft und Lebendigkeit hervortritt. Denn theils berichtet Phädon von dem großen Trauerſpiele, deſſen Zuſchauer er ſelbſt war, natürlich mit größerer Wärme, Innigkeit und Anſchaulichkeit,

als jene Gehörtes nacherzählenden Vorredner im Parmenides und Gastmahl, theils greift auch die einleitende Unterredung zweimal an bedeutsamen Wendepunkten mitten in die Erzählung ein, einmal bei der Schilderung des ängstlichen Zweifels, den des Kebes und Simmias Einwürfe in den Zuhörern hervorrufen, sodann in der Darstellung der beruhigtern Stimmung, welche nach der jene Zweifel niederschlagenden Antwort des Sokrates eintritt. Indem Echekrates den Wechsel dieser beiden entgegengesetzten Gemüthszustände mit den Zuhörern theilt, ist er gleichsam ein Vorbild aller Leser des Dialogs, bei denen mehr oder weniger ein ähnlicher Wechsel jener Gefühle eintreten wird. Da nun Phädon seine Erzählung noch mit einem Nachworte zum Lobe des großen Todten schließt, das ebenfalls den Eindruck, den sie auf jeden Leser machen muß, in einfach schönen Worten ausspricht, so wird hier die Haupthandlung durch das einleitende Gespräch theils eingerahmt, theils durchbrochen. Nur in dem höchst lebendigen Euthydemos fanden wir eine ähnliche kunstvolle Verschlingung eines Haupt- und Nebengesprächs.

Wie nun in den Eingängen der Tragödien oft schon bedeutungsvoll auf ihren Ausgang hingewiesen wird, so deuten auch hier die einzelnen, ebenso schön ausgewählten, als verbundenen Momente der Erzählung auf den Tod des Sokrates hin und lassen uns unter der Hülle lieblicher Symbole den Grundgedanken des Kunstwerks ahnen. Alle diese Bilder stellen nämlich den Gedanken dar, daß dem weisen und guten Menschen, dem wahren Philosophen, der Tod Erlösung von den größten Übeln und Eingang zu reinerm, seligerm Leben sei. Deshalb schlingt sich durch den ganzen Dialog der Preis des Apollon, des sühnenden und erlösenden Gottes. Schon jenes heilige Schiff, das alljährlich dem rettenden Gotte fromme Dankopfer nach Delos bringt und dessen Absendung durch einen merkwürdigen Zufall dem Sokrates und seinen Freunden noch die Frist eines Monats zu vorbereitenden Betrachtungen über Tod und Ewigkeit vergönnte, erinnert an wunderbare Rettung aus großer Bedrängniß in dunkler Vorzeit. An demselben Tage, wo nach endlicher Rückkehr des Schiffes dem Verurtheilten die Fesseln abgenommen werden, harrt seiner die Erlösung von den

Feſſeln des Leibes. Vom Apollon geſandt umſchweben den Gefangenen ernſt mahnende Träume, auf die dem Gotte geweihte Kunſt der Muſen hinweiſend und andeutend, daß derſelben auch der Philoſoph, um zur vollen Harmonie ſeines geiſtigen Lebens zu gelangen, nicht ganz entbehren könne. Der erſte ſeiner poetiſchen Verſuche, die er als Sühnopfer dem Apollon weiht, iſt ein Lobgeſang auf ihn. Im Anblicke der unmäßig klagenden Xanthippe mit ihrem jüngſten Kinde geht noch einmal, wie ein verfliegender Schatten, des irdiſchen Lebens Noth und Sorge an ihm vorüber, aber ſie kann ihm die Freudigkeit des vorwärts in ein höheres Leben blickenden Geiſtes nicht mehr trüben. Immer klarer tritt die wahre Bedeutung des Todes hervor. Das räthſelhafte Wort des Sokrates, Euénos möge ihm, dem Sterbenden, bald nachfolgen, führt die Zuhörer in einen ihnen ganz neuen Gedankenkreis ein und überraſcht hören ſie aus demſelben Munde, der den Selbſtmord verwirft, doch die größte Sehnſucht nach dem Tode und die freudigſte Erwartung der Erlöſung, die er ihm bringen wird. Sie fragen, wie jemand gern aus einem Leben ſcheiden könne, in welchem er ſich doch als der Götter Eigenthum und von ihrer treuen Fürſorge beſchirmt wiſſe. Bald löſt ſich der Widerſpruch, und es wird ihnen klar, daß es die höchſte Aufgabe des Menſchen ſei, ſchon mitten im Leben zu ſterben, das heißt, ſich von der Macht des Leibes und der Sinnlichkeit zu befreien und ein reines, geiſtiges Leben zu führen. Sie erkennen, daß, wer in dieſem Sinne zu ſterben ſich bemühte, den wirklichen Tod nicht fürchten kann, ſondern ihn freudig als die längſt erſehnte Vollendung des von ihm ſelbſt begonnenen Werkes begrüßen muß. Das zweifelnde Lächeln, mit dem die thebaniſchen Freunde jene Räthſel anhören, ihr ungläubiges Staunen, als ſie die nie gehörten Wahrheiten vernehmen, die naive Art, mit welcher der derbere Kebes in der platten böotiſchen Mundart ſeine Zweifel ausdrückt, werden mit anmuthiger Lebendigkeit geſchildert. Endlich nimmt Sokrates heiter ſcherzend das Wort, um gegen ihren freundlichen Tadel, daß er ſo fröhlich ſeine Freunde verlaſſe, ſich in einer Vertheidigungsrede, die aber ſogleich wieder in die dem Sokrates geläufigere Form des Dialogs übergeht, über die wahre Bedeutung des Todes auszuſprechen. Der Prolog iſt geendet, und

die Haupthandlung beginnt, die ſtufenweiſe in ſieben Hauptabſchnitten fortſchreitet, in welche die Widerlegung aufgeſtellter Zweifel und Einwürfe künſtlich verflochten iſt.

Wir finden hierbei die ganz eigenthümliche Anordnung, daß vier ſtreng philoſophiſche Erörterungen von einer dreifachen Reihe ethiſch-religiöſer Betrachtungen, die zuletzt in eine großartige Lehrdichtung über das Leben nach dem Tode auslaufen, ſowol von beiden Seiten eingefaßt, als auch in der Mitte unterbrochen werden.[61]) Leicht erkennt man darin die Abſicht, theils den Glauben an Unſterblichkeit als Bedingung und Ergebniß, als Anfang, Mitte und Ende aller Philoſophie darzuſtellen, theils zu zeigen, daß die Beweiſe, welche die Philoſophie für dieſen Glauben aufſtellen kann, für ſich allein nicht ausreichen, ſondern zu ihrer Ergänzung einer feſtern Begründung durch die Ethik bedürfen, da dieſe allein jene feſte und freudige Überzeugung bewirken kann, welche, nicht durch Reflexion vermittelt, in der Unmittelbarkeit des ſittlich-religiöſen Gefühls ihre Wurzel und kräftigſte Stütze findet. Die Ethik iſt der feſte Boden, auf dem der Glaube an Unſterblichkeit erwächſt, und dieſer Glaube ſelbſt iſt, um mich des Ausdrucks eines großen Philoſophen zu bedienen, das abſolute Prius der Vernunfterkenntniß, wogegen die ſogenannten Vernunftbeweiſe den Glauben zwar unterſtützen und aufklären, aber nicht erzeugen können. Wie nun aber das Leben ſelbſt von Geheimniſſen durchdrungen und umgeben iſt, in welche nur der Glaube einige ahnungsvolle Blicke zu thun wagt, wie die Philoſophie vom Glauben ausgeht und im Glauben endet, ſo ſind den philoſophiſchen Beweiſen die ethiſchen Glaubensgründe vorbereitend, begleitend und abſchließend beigeordnet, ſodaß die ganze Betrachtung ſich zu einem Kreiſe zuſammenſchließt, deſſen Mittelpunkt die Vollendung der Philoſophie durch den Unſterblichkeitsglauben iſt. Zugleich bewirkt dieſe Anordnung einen willkommenen Wechſel ſtrengerer, dialektiſcher Erörterungen und mehr bildlicher, mit Symbolen, Sagen und Mythen durchflochtener Darſtellungen.

Betrachten wir nun zunächſt die Anordnung der in der Mitte ſtehenden philoſophiſchen Beweiſe, ſo iſt für ſie K. F. Hermann's treffliche Bemerkung maßgebend, daß ſie unter ſich

eine Stufenfolge bilden, die im Wesentlichen dem Entwickelungsgange, wie überhaupt der griechischen, so namentlich der platonischen Philosophie entspreche. Nur muß diese Ansicht nach zwei Seiten hin ergänzt werden; wir müssen zuerst anerkennen, daß der letzte, auf der Ideenlehre beruhende, also den rein platonischen Standpunkt darstellende Beweis auch schon auf die ersten Beweise zurückwirkt und sie gewissermaßen in sich aufnimmt, gerade wie Platon's Philosophie selbst den Kern aller frühern Systeme in sich aufnahm; wir dürfen aber auch nicht verkennen, daß durch das Eingreifen der ethisch-religiösen Betrachtungsweise jener Stufengang mehrmals unterbrochen wird, sodaß zwei, von verschiedenen Punkten ausgehende Gedankenreihen bald neben einander hergehen, bald sich künstlich in einander verschlingen, bis sie endlich an demselben Ziele ankommen. Der erste, von dem ewigen Kreislaufe des Lebens und dem Wechsel entgegengesetzter Zustände hergenommene Beweis kann der physische oder naturphilosophische genannt werden, da er im Wesentlichen auf die Lehre des Herakleitos von dem ewigen Werden aller Dinge, das nur momentan durch die Spannung der Gegensätze zur Ruhe zu kommen scheint, begründet ist. Wie nun die Philosophie der Griechen mit der Naturphilosophie begann, wie Platon selbst, der Überlieferung zufolge, schon früh durch Kratylos in die Lehre des Herakleitos eingeführt wurde, so bildet dieser Beweis den Anfang und Ausgangspunkt dieser Erörterungen. Wie nun aber die Naturphilosophie selbst sich zuerst aus Mythen und Symbolen der Mysterien hervorbildete, so wird auch diese Ansicht von dem ewigen Wechsel des Werdens und Vergehens an alte Sagen und Bilder angeknüpft, in denen jener Wechsel als ein Wandern der Seele durch verschiedene Körper aufgefaßt wurde, also an die Seelenwanderung in ihrer physisch-symbolischen Bedeutung. Sie bezeichnet jene erste Periode der noch unentwickelten Philosophie, die noch nicht die Macht des Geistes über die Natur anerkannte und daher nur dem Urelemente und der ihm eingepflanzten Bewegungskraft unvergängliche Dauer zuschrieb, alles einzelne Leben aber im ewigen Wechsel der Formen aus diesem heroorgehen und in dasselbe wieder zurückgehen ließ. Die Unvergänglichkeit des Geistes und ein bewußtes Fortbestehen vernunftbegabter Individuen war mit dieser Ansicht nicht verein-

bar. In der Geſtalt aber, in welcher ſie hier als Grundlage der folgenden, vollkommenern Beweiſe auftritt, hat ſie ſchon einen leiſe angedeuteten, umgeſtaltenden Einfluß durch Platon's Ideenlehre empfangen; denn die Subſtanz, die ſich in dem ewigen Spiele der Gegenſätze, in dem Wechſel von Tod und Leben behauptet, iſt, wie am Schluſſe der ganzen Beweisführung klar wird, nicht mehr ein materielles Element, ſondern die Seele ſelbſt, die Trägerin der Idee des Lebens.

Der zweite Beweis, den wir den pſychologiſchen nennen können, weil er auf eine Thatſache des Seelenlebens begründet wird, geht von jener weit verbreiteten Vorſtellungsweiſe der Pythagoreer und des Empedokles aus, nach welcher die Lehre von der Wanderung der Seelen, vielleicht ſchon nach ältern Myſterienſagen, zu ethiſchen Zwecken in der Weiſe umgedeutet wurde, daß ſie ſich dem Volksglauben an ein bewußtes Fortleben der Seele und an gerechte Vergeltung nach dem Tode anbequemte, ihn aber dahin modificirte, daß, wie dem jetzigen Leben ein künftiges folge, ebenſo ſchon ein früheres ihm vorangegangen ſei, von dem zuweilen noch vereinzelte Erinnerungen in Momenten größerer Geiſtesklarheit in der Seele aufſteigen. An die ſchon im Menon hervorgehobene Thatſache anknüpfend, daß der Lernende dem fragenden Lehrer oft über nie Geſehenes und Gehörtes überraſchend richtig antworte, und daraus auf ein früheres Leben der Seele ſchließend, ſodaß das Lernen im Grunde Erinnerung an frühere Erfahrungen und Erkenntniſſe ſei, — wobei nicht zu überſehen iſt, daß dieſe Anſchauungsweiſe, daß der Lernende ſich auch der einzelnen, im frühern Leben wahrgenommenen Gegenſtände erinnere, hier als eine untergeordnete dem Kebes in den Mund gelegt wird, während ſie bei der Abfaſſung des Menon noch die des Platon ſelbſt war, — iſt er eine reinere, vergeiſtigte Form ſowol der orphiſch-pythagoreiſchen, als der frühern platoniſchen Anſicht, inſofern er nicht mehr das Einzelne, ſondern die Ideen, die ewigen Urbilder und Urformen der Erſcheinungen, zum weſentlichen Gegenſtande der Erinnerung macht. In dieſer Auffaſſung erblicken wir ſchon den Keim einer noch reinern Anſicht, die, von der bildlichen und mythiſchen Form der Erinnerung ganz abſehend, die Erkenntniß der Ideen allein aus dem ihnen verwandten,

ewigen Weſen des Geiſtes ableitet und die im Staate und im Timäos die allein herrſchende iſt. Mit dem erſten Beweiſe verbunden, ſucht der zweite das Leben der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe darzuthun, vermag aber ihre Fortdauer nach dem Tode noch nicht genügend zu erweiſen.

Dieſe Lücke füllt der dritte Beweis aus, der im Grunde ſchon die eben angedeutete reinere Form des zweiten iſt. Indem er von der Einfachheit der Seele auf ihre Unzerſtörbarkeit ſchließt, entſpricht er dem metaphyſiſchen oder ontologiſchen Beweiſe der neuern Philoſophie. Er faßt die beiden höchſten Stufen der vorſokratiſchen Philoſophie zuſammen, die einfache, nur ſich ſelbſt gleiche, allumfaſſende, über allen Wechſel des Werdens erhabene Subſtanz des Parmenides und den einfachen, reinen, von der Materie unberührten Geiſt des Anaxagoras. Das verknüpfende Band beider iſt die Ideenlehre, welche beide Anſichten auf eine höhere Stufe erhebt, indem aus dem einfachen Weſen der immer ſich ſelbſt gleichen Ideen, deren Erkenntniß der Seele nicht nur möglich, ſondern nothwendig ſei, ein ihnen verwandtes, nicht minder einfaches Weſen der Seele gefolgert und ſo der große Gedanke des Parmenides, daß Denken und Gedachtes Eins ſei, in der reinſten Weiſe ausgedrückt, zugleich aber auch der Satz der ſpätern Naturphiloſophie, daß Ähnliches nur von Ähnlichem erkannt werden könne, vergeiſtigt wird. Während ſo der erſte Beweis von der Objectivität des Daſeins, der zweite von der Subjectivität des Denkens und Erkennens ausging, vereinigt der dritte beide Seiten und erkennt die Weſenseinheit zwiſchen Object und Subject oder Sein und Denken an, da der denkende Geiſt und die gedachten Ideen gleich einfach und daher gleich ewig ſind.

Endlich geht der vierte und vollkommenſte Beweis, ein Ergebniß der gründlichſten Widerlegung der Gegner und eines abſchließenden Überblicks über den Entwickelungsgang des philoſophirenden und zunächſt des platoniſchen Geiſtes, einzig und allein von Platon's eigenem Standpunkte, alſo von der Ideenlehre, aus. Er weiſt die Seele als die mit der Idee des Lebens unzertrennlich verbundene Subſtanz nach, welche jene Idee in ihrer ganzen Fülle theils in ſich ſelbſt trägt, theils der Körperwelt mittheilt, als das Urlebendige, das ebenſo wenig durch

den Tod vernichtet werden kann, als die Idee des Lebens ſelbſt. Die Weſensgleichheit des Objects und Subjects, oder der Idee und der Seele, die bei dem dritten Beweiſe durch die mehr abſtracten und negativen Beſtimmungen der Einfachheit und Unzerſtörbarkeit noch nicht zur vollen Klarheit gekommen war, wird jetzt durch die Idee des Lebens, das Poſitivſte und Realſte, was es gibt, als eine lebendige, inhaltsvolle Einheit aufgefaßt, da das Subject, die Seele, ebenſo in ſich ſelbſt die an ſich abſtracte Idee des Lebens verwirklicht und der Körperwelt mittheilt, als ſie in dieſer Idee, die, wie wir aus dem Sophiſten wiſſen, mit allen übrigen Ideen nothwendig verbunden iſt, ihr Princip und ihren unerſchütterlichen Boden hat. Soweit überhaupt die Vernunft auf dialektiſchem Wege und vom platoniſchen Standpunkte aus die Unſterblichkeit der Seele beweiſen kann, hat ſie es durch dieſen letzten Beweis gethan, den wir den dialektiſchen nennen, indem wir die Dialektik hier in jener höchſten Bedeutung nehmen, in welcher Platon ſelbſt im Staate ſie auffaßt. Dieſer Beweis wirkt nun erleuchtend auf alle ſeine Vorgänger zurück und ordnet ſie ſich unter, gerade wie die platoniſche Philoſophie die bedeutendſten Ergebniſſe der frühern in ſich aufnahm, durch ihr eigenes Princip aber ihnen eine viel höhere Bedeutung und reinere Form gab. Wie nun jeder der vier Beweiſe gleichſam auf den Schultern des vorhergehenden ſteht, ſodaß eine unmittelbare Stufenfolge zwiſchen ihnen ſtattfindet, ſo ſtehen doch andererſeits wieder, wie der erſte und vierte, ſo der zweite und dritte im engſten Zuſammenhange mit einander, ſodaß die einzelnen Glieder der Beweisführung ſich paarweiſe ſowol in gerader als ſchräger Richtung entſprechen; ein Doppelverhältniß, das um ſo klarer hervortritt, da die beiden letzten Beweiſe überhaupt, im Vergleich mit den beiden erſten, eine viel höhere Entwickelungsſtufe der Erkenntniß darſtellen.

Durch alle dieſe Vernunftbeweiſe ſchlingt ſich nun einleitend, beſtätigend und abſchließend eine dreifache Reihe ethiſcher Betrachtungen, die, ohne eigentlich Beweiſe genannt werden zu können, doch die Beweisführung vollſtändig zum Ziele führen, weil ſie den Glauben an Unſterblichkeit zu einer viel größern und unmittelbarern Gewißheit erheben, als es durch philoſophiſche Beweiſe geſchehen kann. Wie nun dieſe drei

Reihen unter ſich einen ähnlichen Stufengang bilden, wie die vier Beweiſe, ſo greifen ſie auch ſtets an den paſſendſten Stellen in dieſe ein.

Die erſte dieſer Betrachtungen, mit welcher Sokrates ſeine ganze Erörterung beginnt, geht von den orphiſchen Ausſprüchen aus, die den Leib als einen Kerker der Seele und den Tod als ihre Befreiung bezeichnen, alſo den in den frühern, naturphiloſophiſchen Schulen nicht anerkannten Gegenſatz zwiſchen Seele und Leib, freilich in ſehr unklarer und unentwickelter Form, ſcharf hervorheben. Durch Vermittelung ſokratiſch-platoniſcher Anſchauungen wird nun dieſe Vorſtellung geläutert und nachgewieſen, worin jener Gegenſatz und jenes Freiwerden der Seele von den Feſſeln des Leibes beſtehe. Das wirkliche Vorhandenſein des Gegenſatzes folgt aus den beiden unabweislichen Thatſachen, daß die Seele theils ſich über die ſinnliche Wahrnehmung zum reinen Denken des Allgemeinen, der unſinnlichen, ewig ſich ſelbſt gleichen Ideen erheben und ſich ganz in ihr eigenes einfaches Weſen zurückziehen, theils auch wollend und handelnd ſich von der Sinnlichkeit und ihren Störungen rein erhalten und die ſinnlichen Triebe mäßigen und beherrſchen kann. Hiernach geſchieht dann die Befreiung der Seele vom Leibe nicht blos durch den Tod, ſie kann und ſoll ſchon hier beginnen, durch Bekämpfung der Sinnenluſt und durch Streben nach reiner, nicht durch die Erſcheinung, ſondern durch die Ideen beſtimmter Erkenntniß der Wahrheit, alſo nach wahrer Philoſophie, die, nach der praktiſchen Seite hin, als höchſte Weisheit die Mutter aller Tugend iſt. So iſt der Tod zwar die letzte Auflöſung des Gegenſatzes, aber nur als Abſchluß des Befreiungswerkes, das der Menſch durch ſeines eigenen Geiſtes Kraft in ſich ſelbſt denkend, wollend und handelnd vollziehen kann. Das Leben ſelbſt iſt nur ein fortgeſetztes Sterben und der Tod der längſt erſehnte Befreier, der dem Kampfe der Gegenſätze ein Ende und die Seele des ſie belaſtenden und dem Göttlichen entfremdenden Leibes ledig macht. Dieſe unvertilgbare Sehnſucht nach der Befreiung vom Leibe und die Möglichkeit ihrer theilweiſen Verwirklichung ſchon in dieſem Leben iſt nun dem Sokrates der erſte ethiſche Glaubensgrund und eine feſte Bürgſchaft für die Unſterblichkeit ſeiner Seele. Dieſe

Betrachtung hat einige Analogie mit einem in neuerer Zeit oft gehörten Beweiſe, der bald mehr anthropologiſch, bald mehr theologiſch gefaßt wird, indem man bald aus der unendlichen Bildungsfähigkeit der Seele, deren Anlagen nur in beſchränktem Maße auf der Erde entwickelt werden können, theils aus der den menſchlichen Seelen unvertilgbar eingepflanzten Sehnſucht nach Fortdauer und aus der göttlichen Liebe, die jene Anlagen, wie dieſen Trieb, nicht vergebens den Menſchen gegeben haben könne, die Unſterblichkeit als eine nothwendige Foderung des ſittlich-religiöſen Gefühls geltend macht. Indeſſen blieb dem Platon dieſe religiöſere Wendung fremd, und er hielt ſich mehr an die anthropologiſche Seite, die Thatſache der Sehnſucht nach Unſterblichkeit und der Erhebung der Seele über die Sinnlichkeit, die ſelbſt ſchon ein Anfang der Unſterblichkeit iſt und daher mit dem Tode nicht abgebrochen, ſondern nur beſiegelt und vollendet werden kann. Sehr paſſend geht dieſe Betrachtung dem erſten Einwurfe des Kebes voran, der, indem er die Möglichkeit der Vernichtung der Seele oder ihrer Auflöſung in ihre Urelemente einräumt, den Unglauben in den ſchneidendſten Contraſt zu dem Glauben ſtellt. Ihre Grundlage iſt eine Thatſache, die nicht bewieſen, ſondern nur mit dem Gefühl ergriffen werden kann.

Noch tiefer geht die zweite ethiſche Betrachtung auf das innerſte Weſen des Geiſtes ein, und während die erſte mit ihrer Begründung der Unſterblichkeit durch den Gegenſatz des Leibes und der Seele und durch das Streben der Menſchen nach Befreiung von dem Leibe ſie doch immer noch aus Vorderſätzen hervorgehen läßt, deren Richtigkeit beſtritten werden kann, baut dieſe auf den feſteſten Grund, auf das unmittelbare Selbſtbewußtſein der Seele. Sie iſt ewig, weil ſie ſich auch ohne Reflexion dem Göttlichen und Ewigen verwandt weiß; ſie iſt unſterblich, weil ſie den Gedanken der Unſterblichkeit denken kann. Aus dem unmittelbaren Bewußtſein ihres reinen, einfachen Weſens ſchöpft ſie die Gewißheit ihrer Unzerſtörbarkeit. Dieſe Betrachtung ſchließt ſich dem dritten Beweiſe als deſſen nothwendige Ergänzung an; denn während dort die Einfachheit der Seele dialektiſch bewieſen wird, erſcheint ſie hier als innigſte, feſt begründete, keines Beweiſes mehr bedürfende

Überzeugung. Dort wird die Analogie des Seelenweſens mit dem der Ideen nachgewieſen; hier wird als unmittelbar gewiſſe Thatſache vorausgeſetzt, daß die Seele durch ſtille Selbſtbetrachtung in das Reine, Ewige, Unſterbliche, immer ſich Gleiche eingehe, daß ſie, als dieſem einfachen Weſen verwandt, mit und in ihm lebe und webe und es mit ihrem reinſten Organe, der Vernunft, gleichſam berühre. Man könnte dieſe Betrachtungsweiſe den myſtiſchen Unſterblichkeitsbeweis nennen, weil ſie, ohne Dazwiſchenkunft der Reflexion, die Unſterblichkeit als eine unmittelbar gewiſſe Thatſache des Bewußtſeins und des Gefühls aufſtellt. Am nächſten kam dieſer Anſchauung unter den Neueren Jacobi mit ſeinem Glauben der Vernunft an die höchſten Ideen, die ihm ebenfalls als urſprüngliche, dem Bewußtſein unmittelbar gegenwärtige Thatſachen, eine über allen Zweifel erhabene Gewißheit haben. Der hinreißende Eindruck dieſer herrlichen Schilderung des in ſeine Tiefen einkehrenden und ſich als gottverwandt und ewig wiſſenden Geiſtes wird am Schluſſe noch verſtärkt durch die liebliche Vergleichung des Sokrates mit einem ſcheidenden, dem Tode nicht ſchmerzlich, ſondern fröhlich entgegenſingenden, prophetiſchen Schwan, wobei wieder die den ganzen Dialog durchziehende Erinnerung an den Apollodienſt anklingt.[62b]) Allerdings iſt auch dieſe Erörterung mit mythiſchen Elementen gemiſcht; ſie knüpft an die pythagoreiſche Seelenwanderung an, wie die erſte an Ausſprüche der Orphiker. Aber jene Lehre wird hier, obgleich ihre weitere Ausführung das mythiſch-ſymboliſche Element beibehält, doch reiner und würdiger dargeſtellt, als es, ſoviel wir wiſſen, bei den Pythagoreern ſelbſt geſchah; denn theils wird hier den philoſophiſchern Seelen keine neue Wanderung nach dem Tode zugedacht, ſondern entweder ein körperloſer Zuſtand, oder doch, da dieſer für Individuen nicht leicht zu denken iſt, ein ätheriſches, vom Körper möglichſt wenig beſchwertes Daſein, theils erſcheint die Verſetzung der niedern Seelen in andere Körper nach dem Tode ebenſo als ein innerlich nothwendiger Act, wie der Übergang der höhern in ein göttliches und geiſtiges Leben; die Seelenwanderung wird zu einem, die hieſige Reinigung oder Entartung der Seele fortſetzenden und vollendenden Verwandlungsproceß, der für die geläuterten, ſchon hier dem Ewigen

zugewendeten Seelen Vergöttlichung, für die unreinen, mit böſen Lüſten und Leidenſchaften befleckten, dem Göttlichen abgewendeten Verthierung iſt.

Die dritte ethiſche Betrachtung geht ſofort von dem rein ſokratiſchen Standpunkte aus. Sie begründet den Glauben an Unſterblichkeit durch die Foderung einer ſittlichen Weltordnung und vergeltenden Gerechtigkeit, die, da ihr in dieſem Leben nicht völlig genügt wird, ſich erſt in einem künftigen vollſtändig verwirklicht. Sie kommt alſo Kant's moraliſchem Beweiſe ſehr nahe, nur daß ſie die Vergeltung nach dem Tode nicht erſt als eine nothwendige Foderung der Moral nachzuweiſen ſucht, ſondern ſie als eine unzweifelhafte Wahrheit annimmt, die dem ſittlichen Gefühl unerſchütterliche Gewißheit iſt. Sie nimmt zunächſt den Gang, daß ſie die Unſterblichkeit für eine ſittliche Nothwendigkeit erklärt, weil ſonſt der Tod den Schlechten ein Gewinn wäre, da ſie ja mit dem Körper dann zugleich der Schlechtigkeit und ihrer Folgen ledig würden, woraus nun die Foderung von ſelbſt hervorgeht, mit allen Kräften für der Seele Heil zu ſorgen, da eine Vernachläſſigung derſelben Folgen habe, die weit über den Tod hinausreichen. Wie ſie dem vierten Beweiſe, als dem vollkommenſten, alle übrigen in ſich faſſenden, nachfolgt, ſo iſt ſie ſelbſt von den drei ethiſchen Betrachtungen die vollkommenſte, die das Ergebniß der beiden frühern in ſich aufnimmt und zur Einheit zuſammenfaßt. Denn ſowol in der Sehnſucht und dem Streben nach Befreiung vom Leibe, als in dem feſten Glauben des Geiſtes an Unſterblichkeit, als an eine unmittelbar gewiſſe Thatſache des Bewußtſeins, liegt ſchon, wenn auch vielleicht noch unbewußt, die Anerkennung einer ſittlichen Weltordnung, die der Seele nach dem Tode den Grad der Entwickelung gewährt, zu welchem ſie hier ſich entweder erhoben hat, oder herabgeſunken iſt. Deshalb ſchließen auch ſchon die beiden erſten Betrachtungsreihen mit bildlich eingekleideten Darſtellungen der künftigen Vergeltung; die letzte aber wird durch eine der merkwürdigſten und phantaſiereichſten Lehrdichtungen gekrönt und abgeſchloſſen, deren Sinn und Zweck zunächſt kein anderer iſt, als jene verſchiedenen Entwickelungsgrade der Seelen unter dem Bilde der entweder auf den höchſten Punkten oder in den Tiefen der Erde ihnen anzuweiſenden

Wohnſitze darzuſtellen. Platon macht deshalb von der Geſtalt und Beſchaffenheit der Erde eine, aus einzelnen Vorſtellungen des Volksglaubens und der pythagoreiſchen Lehre ſeltſam gemiſchte Beſchreibung, die, an merkwürdigen Ahnungen reich, eine neue Weltanſchauung vor uns enthüllt, im Übrigen aber hinter dem kosmiſchen Syſtem des Philolaos, das wir im Phädros durchſchimmern ſahen, an Fülle und Großartigkeit zurückbleibt. Wie ein dunkler Hintergrund, der uns nur einen flüchtigen Blick in das ferne, in unſichern Umriſſen vor uns aufdämmernde, unbekannte Land der Zukunft hinüberwerfen läßt, ſchließt dieſe Dichtung die ganze Reihe der Erörterungen ab. Ihre geheimnißvollen Schauer haben die Seelen der Hörer auf den nahen Tod des geliebten Meiſters vorbereitet, der ihnen nun als zuverſichtlich gewiſſer Eingang in eine unvergängliche Herrlichkeit erſcheint und ſein einfach ſchönes Wort: ſchön iſt der Lohn und groß die Hoffnung, das uns faſt wie ein Wort unſerer heiligen Schriften an das Herz geht, in ihren Seelen wol nicht ſo leicht verklingen läßt.

Mit gleicher Kunſt und in ähnlicher Stufenfolge, wie die Beweiſe, ſind auch die Einwürfe und ihre Widerlegungen angeordnet und an die paſſendſten Stellen des Geſprächs vertheilt. Der erſte, der friſchweg die Seele nach der Trennung vom Leibe vernichtet oder verweht werden läßt, als wäre ſie ein materielles oder auch gar kein Weſen, iſt gerade wegen ſeiner Oberflächlichkeit und Geiſtloſigkeit noch heutzutage der verbreitetſte; ſeine Wurzeln ſind jene naturphiloſophiſchen Lehren, nach denen die Seele nichts als eine Modification des Urſtoffes oder höchſtens eine an dieſes Urelement gebundene, ohne dasſelbe gar nicht vorhandene Kraft iſt. Wie nun in der Naturphiloſophie zuerſt Herakleitos einer tiefern Anſicht die Bahn brach, ſo wird hier an die Lehre dieſes tiefſinnigen Denkers von einem ewigen Kreislaufe aller Dinge eine, wenn auch noch nicht erſchöpfende Widerlegung jener ganz unverſtändigen Anſicht angeknüpft, die noch nicht einmal begriffen hat, daß ſelbſt in der materiellen Welt nichts vergeht, ſondern alles nur unter andern Formen fortbeſteht, weil, wenn wirklich das Einzelne ſtürbe oder verginge, ohne zu neuem Leben zu erſtehen, endlich alles Daſein der Vernichtung verfallen müßte. Der zweite Zweifel greift die klar

vor Augen liegende Schwäche des zweiten Beweiſes an, indem er fragt, mit welchem Rechte man aus einem frühern Daſein der Seele ihre ewige Dauer folgere. Ihn entkräftet der dritte Beweis, der dadurch, daß er die Seele als ein einfaches und deshalb unvergängliches Weſen nachweiſt, an die Stelle jener ſchwankenden und willkürlichen Vorſtellungen von einem Leben vor der Geburt oder nach dem Tode die philoſophiſche Beſtimmung der Ewigkeit ſetzt, die kein Früher oder Später hat und deshalb die Seele, welcher ſie zukommt, über alles Werden und Vergehen in der Zeit erhebt. Gegen die Unklarheit der pythagoreiſchen Vorſtellungsweiſe werden die Grundbegriffe des Parmenides und Anaxagoras ins Feld geſtellt. Wie nun gewöhnlich gegen die Mitte der Tragödie ſich die Handlung am meiſten verwickelt und der Kampf der ſtreitenden Parteien am heftigſten wird, ſo tritt auch hier nach dem dritten Beweiſe und der ihr nachfolgenden ethiſchen Betrachtung der ſchwierigſte Kampf ein. Zwei Gegner der Unſterblichkeit vereinigen ihre Kraft zu einem gut vorbereiteten und geſchickt durchgeführten Angriff. Der eine holt ſeine Waffen aus dem Gebiete der pythagoreiſchen Philoſophie und ihrer Grundbegriffe; der andere nimmt ebenfalls aus der Rüſtkammer dieſer Lehre eine unklare Vorſtellung, aus der er ſich eine nicht allzu ſcharfe Waffe gegen die Unſterblichkeit ſchmiedet. In beiden Einwürfen wiederholen ſich die beiden frühern in einer reinern Form; denn der Gedanke des Simmias, daß die Seele eine Spannung oder Stimmung, eine Harmonie des Körpers ſei, welche verſchwinde, ſobald der Körper übermäßig durch Krankheit oder andere Übel an- oder abgeſpannt werde, läuft zwar, wie der erſte Zweifel, zuletzt auf die Vernichtung der Seele hinaus, hat aber doch ſchon, wie Suſemihl ganz richtig bemerkt, eine Ahnung des Richtigen und enthält einen Anklang an die platoniſche Anſicht, wonach das vollkommenſte, phyſiſche und ſittliche Leben in der Harmonie der Gegenſätze beſteht, worüber im Philebos trefflich geſprochen wird. Die Seele iſt nach dieſer Anſicht kein Stoff mehr, den der Wind verweht; ſie iſt, wie Simmias ſelbſt ſich ausdrückt, etwas Göttlicheres, als der Körper, ein Ideelles, Unkörperliches, ein Begriff. Ebenſo iſt der Einwurf des Kebes dem Weſen nach zwar kein anderer, als der ſchon vorher vorgebrachte,

daß das Daſein vor der Geburt nichts für das Fortleben nach dem Tode beweiſe; aber er iſt beſtimmter gefaßt und ſchließt ſich enger an jene ſehr geläufige Vorſtellung an, welche die Seele alle ihre Wanderungen in einem gewiſſen Zeitraum zurücklegen ließ, wobei dann nothwendig die Frage entſtand, was denn wol nach dem Ablauf dieſer Zeit aus den Seelen werde. Zugleich enthält ſie, im Vergleich zu der gewöhnlichen Anſchauungsweiſe, den Anfang jener geiſtigern Auffaſſung der Seelenwanderung, die Platon ſelbſt in den ethiſchen Betrachtungen unſers Dialogs andeutet; denn das Bild vom Weber, der ſich immer neue Gewänder nach Ablegung der alten webt, bis er ſich endlich das letzte verfertigt, das ihn überdauert, deutet an, daß die Seele nicht willkürlich, wie die Pythagoreer angenommen haben ſollen, in jeden beliebigen Körper eingehen könne [62]), ſondern daß ſie ſelbſt ſich ihren Körper baue, der alſo mit ihr doch in einer gewiſſen Harmonie ſtehen müſſe. Beide Zweifel treten gerade in dem Momente auf, wo Sokrates eben zu dem letzten und entſcheidendſten Beweiſe ſich anſchickt; nur durch dieſen können ſie vollſtändig überwunden werden und erſt nachdem ſie aus dem Felde geſchlagen ſind, kann die ethiſche Schlußbetrachtung mit überzeugender Kraft wirken. Indeſſen nimmt Sokrates den Zweifel des Simmias weniger ſchwer, als den des Kebes; denn erſt gegen dieſen holt er das ganze Rüſtzeug ſeiner Ideenlehre hervor, während er in einem weniger hitzigen Vorgefechte den Simmias durch eine Beweisführung beſiegt, deren Weſentliches darin beſteht, daß die Seele, als bloße Harmonie des Körpers gedacht, nicht die ihn beherrſchende und beſtimmende Macht ſein könne, ſondern eine bloße Abſtraction, ein todter Begriff, keine Subſtanz und nicht ſelbſtändig vor dem Körper vorhanden, ſondern erſt ein Ergebniß ſeiner Zuſammenſetzung ſei. Wenn hier Platon den allzu nachgiebigen Simmias willig die drei wichtigen Zugeſtändniſſe machen läßt, daß die Seele ſchon vor ihrer Verbindung mit dem Körper da geweſen ſei, daß ſie nicht Harmonie ſein könne, weil ihr Weſen nicht, wie das der Harmonie, ein Mehr und Weniger zulaſſe, und daß ſie nicht durch den Körper und deſſen Veränderungen beſtimmt werde, ſondern ihn beſtimme, ſo erleichtert er freilich ſeinem Sokrates den Kampf bedeutend, der einem hartnäckigern

Gegner gegenüber wol einen härtern Stand gehabt hätte; indeſſen hielt er es nicht für nöthig, ihm dieſen härtern Kampf aufzuerlegen, weil die Wirklichkeit und Wirkſamkeit der Seele und ihre Herrſchaft über den Körper ihm ſelbſt urſprüngliche Thatſachen des Bewußtſeins waren, gegen die gar kein ernſtlicher Zweifel aufkommen könne. Dagegen iſt die Möglichkeit einer endlichen Auflöſung der Seele, wie Kebes ſie annahm, erſt dann ganz abgeſchnitten, wenn das Leben als ihre nothwendigſte, von ihrem Weſen unzertrennliche Beſtimmung anerkannt und daraus, da doch das Leben nicht ſterben kann, ihre Unſterblichkeit nachgewieſen iſt. So iſt der vierte Beweis zugleich die genügendſte Widerlegung des Kebes.

An demſelben bedeutenden Wendepunkte des Geſprächs, an welchem jene beiden Zweifel auftreten, zwiſchen der zweiten ethiſchen Betrachtung und dem vierten Beweiſe, ſtehen nun auch zwei durch jenen Zweifel hervorgerufene Reden des Sokrates, die, obgleich ſie ſcheinbar von dem Gegenſtande abſchweifen, doch für den Hauptzweck des Dialogs von der größten Bedeutung ſind; zuerſt jene Warnung vor einer voreiligen Abneigung gegen die Philoſophie, ſodann die merkwürdige Darſtellung ſeines eigenen philoſophiſchen Entwickelungsganges, wie er, immer mehr dem Materialismus der Naturphiloſophie entfremdet, durch das ihm eine neue Gedankenwelt eröffnende Princip des Anaxagoras zuerſt mächtig angezogen, dann aber von der Ausführung desſelben nicht befriedigt, ſtets gewohnt, nicht nach den natürlichen, ſondern nach den Endurſachen der Dinge oder dem Guten zu fragen, das ſie verwirklichen ſollen, endlich zu der Ideenlehre gekommen ſei, indem er ſich entſchloſſen habe, das Wirkliche in dem klaren Spiegel der Ideen zu erkennen [64]), in ihnen dann aber auch die letzten Gründe und zugleich die höchſten Zwecke alles Seins gefunden habe. In einem Dialog, der den wahren Philoſophen darzuſtellen beſtimmt war, wie er bei ſeinem Abſchiede vom Leben am höchſten Ziele ſeiner Erkenntniß ſteht, durfte weder die aus eigener Erfahrung geſchöpfte Ermahnung, ſich der Erforſchung der Wahrheit nicht durch augenblickliches Mislingen, noch durch Zweifel und Widerſpruch entfremden zu laſſen, noch der abſchließende Überblick über den Bildungsgang des wahren Philoſophen fehlen, der im Weſentlichen ſich bei

jedem Jünger der Philoſophie in ähnlicher Weiſe widerholen wird. Nur wen dieſer Geiſt bei ſeinen philoſophiſchen Forſchungen beſeelt und nur, wer den hier vom Sokrates vorgezeichneten Gang bei denſelben einſchlägt, kann zu dem hohen Ziele gelangen, daß ihm, wie jenem, am Abſchluß ſeines Lebens die Unſterblichkeit der Seele Grundlage und höchſtes Ergebniß der Philoſophie iſt.

Durch dieſe letzten Geiſteskämpfe des großen Weiſen, die mit dem vollſtändigen Siege über Zweifel und Irrthum endigen, erſcheint nun ſein Leben als vollſtändig erfüllt und ruhigeres Geiſtes ſehen wir ſeinem Tode entgegen. Mit unvergleichlicher Kunſt ſchreitet die Erzählung von demſelben im letzten Theil unſers Dialogs durch eine Reihe vorbereitender Acte fort, die uns mit jedem Augenblicke das Bild des Todes deutlicher hervortreten laſſen, gerade wie im Ausgange der Tragödie Alles unaufhaltſam zur Schlußkataſtrophe hindrängt und Schlag auf Schlag die durch die vorangehenden Scenen vorbereiteten Schickſale ſich erfüllen. Doch waltet über der Schilderung dieſer letzten Stunden des edlen Mannes nicht der düſtere Ernſt der Tragödie; der nicht mehr zu erſchütternde Glaube an die Unvergänglichkeit der Seele und an des Geiſtes den Tod überwindende Macht läßt auch das Traurigſte in dem milden Abglanze eines reinern Himmelslichtes erſcheinen und die mit ſeliger Erhebung über das Irdiſche gemiſchte ſtille Wehmuth, die dem lauten und heftigen Schmerze wehrt, ſtrömt aus der Erzählung in die Herzen der Leſer über. Alle Momente wirken in ihrer ſchönen Folge zuſammen, dies reinere und höhere Gefühl einer, ich möchte ſagen, göttlichen Traurigkeit hervorzurufen. Das nochmalige Auftreten der Gattin des Sokrates mit ihren Kindern und verwandten Frauen, das vom Sokrates ſelbſt angeordnete Bad, gleichſam die Todesweihe, Kriton's treue Sorge, das Erſcheinen des ängſtlich und widerſtrebend ſein Amt erfüllenden, von der Geiſteshoheit des edlen Mannes tief ergriffenen Gerichtsdieners, die ſinkende Sonne, die uns in dem täglich wiederkehrenden Abſterben der Natur, dem bald ein neues Leben folgt, ein Bild des Todes und des Wiedererſtehens zum Leben iſt, machen uns gefaßt, die Erzählung von dem Tode ruhiger zu vernehmen. Wie nun endlich der Todesbecher kommt, der dem Sokrates ein

Freudenbecher iſt, wie er muthig anſetzt und ihn ausleert und dabei noch fromm der Götter gedenkt, wie er mit dem heiterſten, klarſten Bewußtſein die Wirkung des Giftes beobachtet, das allmälige Erkalten der Füße und das Herandringen des Todes zum Herzen fühlt, wie er dem Apollodoros ſeine übermäßigen Klagen verweiſt, wie er noch einmal, ſchon in das Todesgewand eingehüllt, den Freunden ſich enthüllt, wie er noch, als das letzte Leben flieht, dem Asklepios, dem heilenden Sohne des Apollon, das herkömmliche Opfer der Geneſenden, einen Hahn, dieſen dem Sonnengotte geweihten Vogel, zu opfern befiehlt: aus allen dieſen Zügen geht ein mild erhebendes und verſöhnendes Todesbild hervor, das im ganzen Alterthum nicht ſeines Gleichen hat und in jedem Leſer das Bewußtſein erweckt, daß ein ſolcher Tod nur ein ſolches Leben krönen und nur die Frucht eines Weisheitsſtrebens ſein konnte, dem aus allen ſeinen Bemühungen, zu höherer Erkenntniß zu gelangen, nichts klarer hervorgegangen iſt, als die Überzeugung von der Unzerſtörbarkeit des Geiſtes und von ſeiner alles Vergängliche und Sinnliche überdauernden und überwindenden Macht.

Es bleibt noch übrig, in gedrängter Kürze anzudeuten, wie die philoſophiſchen Wahrheiten, die im Laufe des Geſprächs gewonnen werden, bald Früheres erweiternd oder auf neue Grundlagen begründend abgeſchloſſen, bald ſpätern Beſtrebungen, ſei es nun des Platon ſelbſt oder anderer Philoſophen, Ziel und Richtung gegeben haben und zu Ausgangspunkten neuer Entwickelungsreihen geworden ſind.

Der unaufhörliche Wechſel der Seele zwiſchen den größten Gegenſätzen, die es gibt, zwiſchen Tod und Leben, ein Wechſel, über den ſich nur die durch Philoſophie völlig geläuterte Seele zu erheben vermag, wird ſchon in der einleitenden Erzählung des Phädon ſymboliſch durch die Darſtellung der zwiſchen Freude und Trauer wechſelnden und aus beiden wunderbar gemiſchten Stimmung der Zeugen der letzten Geſpräche und des Todes des großen Meiſters angedeutet. Dieſer ſelbſt erhebt dann durch ſeine ſinnige Dichtung, in welcher er Freude und Leid mit zwei getrennten, aber unter Einem Haupte vereinigten Leibern vergleicht, das dunklere Gefühl zu klarerm Bewußtſein, indem er zeigt, daß zwar beide Gegenſätze nie völlig zuſammen-

fallen und in demſelben Moment in der Seele wohnen können, daß aber einer nothwendig den andern hervorruft und ihm Platz macht, ſodaß zwiſchen beiden jener mit dem Verſtande gar nicht mehr zu faſſende oder zu berechnende Augenblick des Werdens liegt, deſſen Bedeutſamkeit im Parmenides nachgewieſen wurde. Dieſes ewige Schwanken und Schweben alles in die Erſcheinung eintretenden Seins, alſo auch der Seele, inſofern ſie an einen Körper gebunden iſt, zwiſchen Gegenſätzen, die einander bedingend und ergänzend fodern und in ihren Endpunkten ſich berühren, ohne daß je ihre Begriffe ſelbſt in einander übergehen, iſt ein Grundgedanke unſeres Dialogs, der in dem phyſiſchen, allen übrigen zu Grunde liegenden Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele mit großer Schärfe und Beſtimmtheit ausgeſprochen wird. Zugleich erinnert die feine pſychologiſche Bemerkung, daß Freude und Leid nie ohne einander ſind, einerſeits an die Erörterungen im Gorgias, deren Zweck war, nachzuweiſen, daß das Angenehme, als der Gegenſtand eines flüchtigen und im raſcheſten Wechſel nothwendig zu ſeinem Gegentheil, dem Schmerzlichen, hinüberführenden Gefühls, nicht das Gute ſein könne, andererſeits iſt ſie gewiſſermaßen eine Erläuterung des am Schluſſe des Gaſtmahls aufgeſtellten Satzes, daß, wer Tragödien zu dichten verſtehe, auch Komödien müſſe dichten können. Eine tiefer eindringende pſychologiſche Betrachtung der von der menſchlichen Natur unzertrennlichen, aus Luſt und Schmerz gemiſchten Gefühle wird uns der Philebos bringen. Wie nun dieſe Hervorhebung des Wechſels zwiſchen Gegenſätzen den Grundton des ganzen Dialogs und zugleich die Grundlage ſeiner philoſophiſchen Entwickelungen bildet, ſo wird die Methode deſſelben durch die Worte des Sokrates beſtimmt, er wolle über die Überſiedelung in jenes Leben ſowol betrachtend als dichtend reden. Denn wie die Mythendichtung in dem ganzen Dialog nicht nur in die dialektiſchen Erörterungen vielfach eingreift und ſie zuletzt ergänzend abſchließt, ſondern auch mit denſelben unauflöslich verwachſen iſt, weil eben der Gegenſtand ſelbſt eine ſtreng philoſophiſche Entwickelung nicht zuließ, ſo ſehen wir klar, daß Platon hier, wie ſpäter im Staat und im Timäos, ausdrücklich darauf ausgeht, neben den Hauptergebniſſen der frühern Philoſophie auch die tiefern Ahnungen und Symbole der Volks-

religion und der Geheimlehren in reinerer, vergeiſtigter Form, in den Bau ſeines Syſtems aufzunehmen und dieſes zu einer Totalität höherer Erkenntniſſe und Anſchauungen fortzubilden, in welcher, neben dem hellen Lichte der dialektiſchen Begriffsentwickelung, auch der Wärme und Innigkeit des religiöſen Gefühls ihr gutes Recht gewahrt blieb. Eben dahin deutet auch die Aufforderung des Gottes an den Sokrates, ſich mit der Muſenkunſt zu beſchäftigen, und die Äußerung derſelben, er habe bisher die Philoſophie immer für die höchſte aller Muſenkünſte gehalten; denn in der wahren Philoſophie, wie ſie Platon's harmoniſch geſtimmtem Geiſte vorſchwebte, müſſen Erkenntniß und Anſchauung, Gefühl und Verſtand, Wiſſen und Glauben, Dichten und Denken zur ſchönen Harmonie verſchmolzen ſein. Wenn nun aber dennoch Sokrates ſich herbeiläßt, noch kurz vor ſeinem Tode ſich mit der gewöhnlichen Muſen- und Dichtkunſt zu beſchäftigen und äſopiſche Fabeln in dichteriſche Form zu bringen, ſo liegt in dieſem, wahrſcheinlich völlig geſchichtlichen Zuge wol weniger, wie man hier und da gemeint hat, eine Motivirung der langen Lehrdichtung, die dem Sokrates am Schluſſe ſeiner Reden in den Mund gelegt wird — denn dann würden ja alle jene Mythen, welche Platon ihn auch in andern Dialogen, alſo längſt, ehe jener Befehl des Gottes an ihn ergangen war, erzählen läßt, dieſer Motivirung entbehren, deren ſie, bei der idealiſirenden Färbung der Reden des Sokrates, in der That hier ſo wenig als dort bedurften — als vielmehr eine Andeutung, daß nur ſolche Dichtungen, welche zur Veranſchaulichung ſittlicher Ideen dienen, dem wahren Zwecke der Poeſie entſprechen. Wir werden dieſe, allerdings etwas befangene Anſicht unſeres Platon über Werth, Weſen und Zweck der Dichtkunſt am ſtärkſten in den Büchern vom Staate auftreten ſehen.

In den einleitenden Reden des Sokrates iſt der Gedanke, daß der Tod dem Menſchen beſſer ſei, als das Leben, an ſich durchaus nicht neu; er tönt uns, im grellen Gegenſatze zu der viel geprieſenen Heiterkeit und Lebensfreudigkeit der griechiſchen Weltanſchauung, ſchon aus den Geſängen mehr als eines Dichters entgegen [65]); aber man dachte dabei nur an Ruhe von den Kämpfen und Mühen des Lebens, nicht an ein reineres und herrlicheres Leben des Geiſtes nach dem Tode. Am wenigſten

erhob man ſich zu dem großen Gedanken, daß der wahre Tod in der Überwindung der Sinnlichkeit und der ſiegreich hervortretenden Herrſchaft des Geiſtes beſtehe und deshalb ſchon hier beginnen könne und müſſe. Aus dieſer reinern Auffaſſung des Todes, durch welche Platon der Verkünder einer dem Griechenthum, wenn wir von vereinzelten Anklängen bei Dichtern und in Myſterien abſehen, ganz fremden Lehre und der größte Vorläufer des Chriſtenthums wurde, ging einerſeits die Verwerfung des Selbſtmordes, andererſeits eine reinere Anſicht über das Erkennen, wie über das ſittliche Handeln der Menſchen hervor, durch welche die Dialektik und die Ethik zu einer höhern Stufe erhoben wurden. Mag immerhin ſchon Philolaos den Selbſtmord aus religiöſen Gründen verworfen haben und dadurch in einen ſcharfen Gegenſatz zu der griechiſchen Lebensanſicht getreten ſein, welche den Selbſtmord unter Umſtänden für Pflicht und Tugend hielt, ſo hat doch die ſokratiſch-platoniſche Ethik jene Verwerfung zuerſt wiſſenſchaftlich begründet, indem ſie der unklaren und ebenſo unfrommen, als unſittlichen Anſicht, daß man, von einem Übermaße von Leiden gebeugt oder überhaupt des Lebens überdrüſſig, durch freiwilligen Tod ſich ihm entziehen dürfe, die höhere Idee des Sterbens mitten im Leben, alſo der Überwindnng des Leiblichen durch die Kraft des reinen, der Betrachtung der Ideen zugewendeten Denkens und des nach den höchſten Idealen ſtrebenden Handelns entgegenſtellte. In Lehre und Leben hielt die platoniſche und mit ihr die ariſtoteliſche Schule an jenem Grundſatze feſt, während die ſpätern Kyrenaiker den Selbſtmord dringend anprieſen und die Stoiker ihn wenigſtens bei unheilbaren Krankheiten oder unerträglichen Leiden anderer Art zuließen.[66]) Dieſes Sterben im Leben wird nun theoretiſch als Erkenntniß der Ideen aufgefaßt und auf die im Theätetos gewonnene Einſicht begründet, daß die ſinnliche Wahrnehmung und die blos auf ſie gebaute Vorſtellung kein Wiſſen und Erkennen der Wahrheit ſei, womit hier noch die pſychologiſche Thatſache verbunden wird, daß der ſinnliche Trieb dem über die Wahrnehmung ſich erhebenden Denken oft hindernd und verwirrend entgegentrete. So erſcheint die wahre Philoſophie ſogleich im Eingange des Dialogs als vollendete Einheit des Denkens und Handelns und ihre Grundbedingung und Wurzel iſt eine ethiſche, Reinigung

der Seele vom Übermaße des ſinnlichen Triebes und Herrſchaft des Geiſtes über den Leib. Obgleich auch ſchon von einzelnen ältern Philoſophen das Unvermögen der Sinne, höhere Erkenntniß zu begründen, nachdrücklich hervorgehoben wurde [67]), ſo iſt doch jene ſchroffe Entgegenſetzung der Seele und des Leibes, in welcher die Orphiker und Pythagoreer dem Platon vorangingen, zu allen Zeiten ein eigenthümliches Grundprincip der platoniſchen Philoſophie geblieben.

Als eigentlicher Gegenſtand des Denkens und Grundlage der höhern Erkenntniß erſcheinen nun ſchon hier in der Einleitung die Ideen, die für die ganze nachfolgende Erörterung den Mittelpunkt bilden. So wird zunächſt die genetiſche Entwickelung des Denkens und Erkennens, die uns der Theätetos brachte, dadurch ergänzt und abgeſchloſſen, daß die Ideen, die dort erſt wie aus dämmernder Ferne uns erſchienen, hier als der einzig wahre und würdige Gegenſtand des Denkens und Erkennens, als Princip aller Wahrheit in den Vordergrund geſtellt werden. Zugleich tritt in dem Gedanken, daß die Seele ein den Ideen verwandtes Weſen ſei, der Grundſatz der ſpätern Naturphiloſophen und des Empedokles, daß man nur mit Ähnlichem Ähnliches wahrnehme, hier in jener reinern Form auf, daß Reines nur durch Reines erkannt werde und dem nicht Gereinigten nicht vergönnt ſei, das Reine zu berühren. Wie aber die Flucht der Seele aus den Feſſeln des Leibes, oder das Sterben im Leben, in ſeiner reinſten Bedeutung für die erkennende Seele das reine, möglichſt von der Sinnlichkeit abgezogene Denken iſt, ſo iſt es für die wollende Seele und für das ſittliche Thun die Überwindung des ſinnlichen Triebes und die unbedingte Herrſchaft des Göttlichen und Ewigen im Menſchen, der in den höchſten Ideen lebenden Vernunft. Aus dieſem Geſichtspunkte erſcheinen nun, wie die im Theätetos vorgetragene Theorie des Erkennens hier zum Abſchluß gebracht wird, ſo auch die im Protagoras und ſeinen Vorläufern, ſowie im Gorgias erörterten Anſichten über das Weſen der Tugend in einem noch hellern Lichte. Denn zunächſt tritt der Grundſatz des Sokrates, daß die Tugend Erkenntniß ſei, hier in einer höhern Form wieder auf, indem die Vernünftigkeit (φρόνησις), die ſchon in jenen frühern Dialogen als die Quelle aller Tu-

genden erschien, als Vergeistigung und Vergöttlichung des ganzen Menschenlebens durch stete Beziehung aller Gedanken und Handlungen auf das Ewige oder auf die Ideen gefaßt wird. Obgleich sie hier, wie noch später im Staate, auch als einzelne Tugend neben andern Tugenden erscheint, so ist sie selbst doch in der That jener eine, ungetheilte Tugendbegriff, der im Protagoras mehr vorausgesetzt als entwickelt wurde, und indem die andern Tugenden, von denen namentlich die Besonnenheit und Tapferkeit hervorgehoben werden, hier, wie im Laches und Charmides, als bloße Formen jener Einen Grundtugend erscheinen, erblicken wir sie ebenfalls in einer reinern und gleichsam verklärten Gestalt. Denn da der sokratische Satz, daß die Tugend ein Wissen sei, noch der nähern Bestimmung des Gegenstandes jenes Wissens entbehrte, sodaß selbst die Kyrenaiker ihre Ansicht, Tugend beruhe auf der vergleichenden Abwägung des größern oder geringern Maßes von Lust und Unlust, und bestehe in der Wahl Dessen, was die höchste und am wenigsten mit Unlust gemischte Lust gewähre, auf die Lehren des Sokrates zurückzuführen wagten — wie ja auch Sokrates selbst im Protagoras, obschon absichtlich zu der Vorstellungsweise des Sophisten hinuntersteigend, aus seinem höchsten Grundsatze diese Folgerung, als die am nächsten liegende, zieht —, so schwebten auch die Bestimmungen der Besonnenheit und Tapferkeit im Charmides und Laches noch gewissermaßen in der Luft, weil ihr Gegenstand wol angedeutet, aber noch nicht vollständig entwickelt und klar herausgetreten war. Hier werden nun beide Tugenden, ohne daß zwischen ihnen noch eine so scharfe Grenzlinie, wie später im Staate, gezogen wird, auf die Beherrschung der Sinnlichkeit als auf ihren nächsten Gegenstand bezogen, sodaß die Tapferkeit als Verachtung des Leiblichen mit seinen Lüsten und Leiden, die Besonnenheit als Mäßigung der aus dem Leibe entspringenden Begierden erscheint. Das schneidende, aber durchaus gerechte Wort, daß nach der gewöhnlichen Lebensansicht Feigheit, nämlich Furcht vor größern Übeln, der Beweggrund der Tapferkeit (worin offenbar auch eine Zurückbeziehung auf die gemeine Ansicht von der Zulässigkeit des Selbstmordes liegt) und das Streben nach sinnlichen, nicht durch Unlust getrübten Genüssen, also Genußsucht und Herr-

ſchaft des ſinnlichen Triebes, die Quelle der Beſonnenheit ſei, daß aber die wahre Tugend nicht Schmerz gegen Schmerz, Luſt gegen Luſt, Furcht gegen Furcht, überhaupt nicht ein geringeres Gut gegen ein größeres, was derſelben Sphäre angehöre, ſondern Alles gegen das höchſte Gut, gegen Vernünftigkeit oder Weisheit, eintauſche und daß ohne dieſe jede Tugend Knechtswerk ſei, bricht den Stab über die damals, wie zu allen Zeiten, weit verbreitete, unſittliche Lebensanſicht der Hedoniker und ſtellt für die Tugend, ſtatt der relativen Geſichtspunkte der eudämoniſtiſchen Moral, einen abſoluten und unveränderlichen Maßſtab auf. Wie nun in dieſen Betrachtungen die im Gorgias über den Unterſchied des Guten und Angenehmen gewonnenen Ergebniſſe in ſchärferer und beſtimmterer Form zuſammengefaßt werden, ſo ſind ſie zugleich die Grundlage der ethiſchen Erörterungen über das höchſte Gut im Philebos, deren Ausgangspunkt eben jener Kampf gegen den Eudämonismus iſt.

Auf dem Boden der geläuterten und auf ein abſolutes Princip zurückgeführten Ethik erheben ſich nun die Betrachtungen über die Unſterblichkeit der Seele. Daß aber dieſe nicht blos das Ziel, ſondern auch die Grundlage aller Philoſophie ſei, wird durch die wiederholten Äußerungen der freudigen Zuverſicht angedeutet, mit welcher Sokrates ſchon in der Einleitung, in mehr volksmäßiger, als philoſophiſcher Weiſe, der Unſterblichkeit gedenkt. Wie die Griechen Götter der Ober- und Unterwelt unterſchieden, ſo hofft er bald zu weiſen und guten Göttern, die von den jetzt über ihm waltenden verſchieden ſind, zu kommen; er zweifelt nicht, daß die Todten noch Antheil am Leben haben und daß es den Guten nach dem Tode beſſer als den Schlechten gehe; der Tod iſt dem wahren Philoſophen nur der Abſchluß des ſchon hier begonnenen Bildungswerkes der Seele und der Übergang zu einem körperloſen Daſein; ein Gedanke, der allerdings, wie es nicht anders ſein konnte, noch unklar und ſchwankend auftritt, da das ſpäter geſchilderte Leben der gereinigten Seelen, auf den Höhen der Erde, an beſtimmten Wohnſitzen, doch unmöglich als ein ganz körperloſes gedacht werden kann; der Hades iſt ihm das Reich des reinen Geiſtes und der Ideen; er hofft, wie früher in der Vertheidigungsrede,

nach dem Tode zu beſſern Menſchen, als den hieſigen, zu kommen, wagt dies aber doch nicht entſchieden zu behaupten, wogegen ihm außer Frage bleibt, daß er auch im Jenſeits unter dem Schutze der Götter ſtehen werde; er findet in dem orphiſchen Worte, daß, wer ungeweiht zum Hades hinabgehe, dort im Schlamme liegen, der Geweihte aber in der Gemeinſchaft der Götter leben werde, eine Ahnung der Wahrheit, und die Myſterien mit ihrer, durch ſymboliſche Gebräuche angedeuteten Reinigung und Vorbereitung zum Schauen von Götterbildern im reinſten Glanze ſind ihm das bedeutſamſte Vorbild der Läuterung des Seelenlebens von der ihm beigemiſchten Sinnlichkeit und ſeiner Erhebung zum Ewigen und Göttlichen.

Das erſte Bedenken, das gegen die Fortdauer der Seele erhoben wird, daß ſie als ein aus Elementen beſtehendes Weſen verwehe, wie ein Lufthauch, und daß ſie, wenn ſie überhaupt nach dem Tode noch irgendwo ſei, doch gewiß der ſelbſtändigen Kraft und des bewußten Fortlebens entbehre, iſt zu allen Zeiten der größte Feind des Unſterblichkeitsglaubens geblieben, weil es der Faſſungskraft der Menge am meiſten zuſagt. Es iſt der Kern und Mittelpunkt jener dichten Schaar von Gründen, welche namentlich die Epikureer gegen die Unſterblichkeit ins Feld zu ſtellen ſich abmühten.[68]) Wie dieſer Einwurf ſelbſt der Rüſtkammer der alten Naturphiloſophie entlehnt iſt, ſo wird er mit einem derſelben Sphäre entnommenen Beweiſe aus dem Felde geſchlagen, mit dem Satze des Herakleitos, daß alles Daſein im ewigen Kreislauf ſich bewege und zwiſchen entgegengeſetzten Zuſtänden wechſele und daß daher nichts Lebendes dem Tode verfallen könne, ohne ſofort zu neuem Leben zu erwachen. Die alte Sage, daß die jetzt im Hades befindlichen Seelen dereinſt auf die Oberwelt zurückkehren werden, wird hier durch des Herakleitos Lehre von dem unaufhörlichen Werden aller Dinge aus Entgegengeſetztem zu Entgegengeſetztem und von dem ewigen Fluſſe des Daſeins, der alles Leben bald in das allgemeine Leben zurückführe, bald wieder in einzelnen Bildungen erſcheinen laſſe, vergeiſtigend umgedeutet. Der Satz, daß alles Erſcheinende zwiſchen Gegenſätzen wechſele, die aber ſelbſt nur eine relative Geltung haben, bezeichnet das Weſen der Erſcheinung und ihr Verhältniß zu den ewig ſich gleichbleibenden Ideen und

vermittelt in der ſchon im Parmenides und Sophiſten angedeuteten Weiſe die Lehren des Herakleitos und der Eleaten. Dagegen erinnert der Gedanke, daß zwiſchen je zwei Gegenſätzen immer ein doppeltes Werden liege, je nachdem das Werdende ſich nach der einen oder andern Seite des Gegenſatzes hin bewege, an ein Wort des Empedokles, der ebenfalls in ſeiner Weiſe ſchon nach jener Vermittelung ſtrebte.[69]) Ganz ähnlich wird im Philebos das Weſen der Luſt als des Vergänglichen, ewig zwiſchen Gegenſätzen Auf- und Abwogenden, im Gegenſatze zu der immer ſich gleichbleibenden Vernunft beſtimmt. Es iſt ganz im Geiſte des Herakleitos, wenn die Spitze dieſes phyſiſchen Beweiſes darin geſucht wird, daß, wenn Alles ſich ſtets in derſelben Richtung bewegte, alſo etwa nur mit einander vermiſcht, nicht von einander geſondert würde, zuletzt die ganze Natur, ſtatt des ſie erhaltenden Wechſelſpiels mannigfaltiger, einander entgegenwirkender Kräfte, zu einer gleichförmigen, regungsloſen Maſſe werden würde und daß deshalb auch dem Tode, da jede, auch nur theilweiſe Vernichtung des Lebens jenes Wechſelſpiel unterbrechen und das Gleichgewicht des Daſeins ſtören würde, nothwendig neues Leben folgen müſſe. In der neuern Philoſophie tritt dieſer Gedanke, daß, wie Goethe ſich ausdrückt, kein Weſen in Nichts zerfallen könne, in der Annahme einer, bei allen Veränderungen und Modificationen der Form ſich quantitativ immer gleich bleibenden Materie und in der allgemein von der heutigen Phyſik angenommenen Vorſtellung von dem ewigen Kreislaufe des ſtets ſich erſetzenden und verjüngenden Lebens wieder auf. Aber für die Unſterblichkeit der einzelnen Seelen iſt dadurch allerdings noch kein Beweis geliefert. Denn ganz unberechtigt iſt der Schluß des Sokrates, daß, weil aus dem Lebenden immer Todtes hervorgehe und umgekehrt, darum auch die einzelnen Todten wieder zu Lebenden werden; der am Ende der Beweisführung aber plötzlich wie durch einen Sprung auftretende Gedanke, daß es den Guten in dem neuen Leben gut, den Schlechten ſchlecht gehe, iſt offenbar keine Folgerung aus den hier gegebenen Vorderſätzen, ſondern nur ein Übergreifen der ethiſchen Grundvorausſetzung, die dem Sokrates auch ohne Beweis feſtſteht. Überdies wird das Werden des Einzelnen aus Gegenſätzen hier nur an relativen Begriffen, wie Größe und

Kleinheit, nachgewiesen, womit der Gegensatz zwischen Leben und Tod gar keine Analogie hat. Dieser ganze Beweis ist daher nur als Vorbereitung zu den folgenden anzusehen, durch deren letzten erst er eine mehr überzeugende Kraft gewinnt. Denn wenn einmal das Leben als das wahre Wesen der Seele anerkannt ist, so erscheint auch der Tod als ein bloßer Schein, als Übergang der Seele in eine andere Form des Lebens, und wie in der Logik der Begriff des Nichtseins nur eine relative Bedeutung hat, wie im Sophisten nachgewiesen wurde, so wird dann erst, wenn man weiß, daß das Leben, dessen Trägerin die Seele ist, allein Kraft und Wirklichkeit hat, der Gedanke an eine Vernichtung des Lebendigen ausgeschlossen und der Gegensatz zwischen Tod und Leben erscheint ebenso relativ, wie der zwischen Sein und Nichtsein; die Vernichtung wird als etwas Undenkbares und Unmögliches anerkannt. Freilich ist auch auf diesem Wege ein Beweis für die bewußte Fortdauer der einzelnen Seelen noch immer nicht geschafft.

Der psychologische, von der Erinnerung hergenommene Beweis geht zunächst auf die im Theätetos gegebenen Erörterungen zurück, daß jede Erinnerung in uns durch die Beziehung eines wahrgenommenen Gegenstandes auf ein bereits in unserer Seele vorhandenes Bild entstehe, mag nun das Wahrgenommene diesem Bilde ähnlich oder unähnlich sein. Hieraus wird nun aber sogleich der Schluß gezogen, daß, da wir jede einzelne Wahrnehmung, insofern wir über dieselbe nachdenken, auf einen allgemeinen Begriff beziehen, dem wir das Einzelne unterordnen und der das reine Wesen des Einzelnen in seiner größten Vollendung darstellt, sodaß dieses sich zu ihm verhält, wie ein mangelhaftes Abbild zu seinem Urbilde, die Seele diese allgemeinen Begriffe und Urbilder des Einzelnen, also die Ideen, die doch durch die Sinne nicht wahrgenommen werden können, schon vor der Wahrnehmung in sich aufgenommen haben müsse. Da nun aber diese schon mit der Geburt beginne, während doch der Neugeborne sich der Ideen noch nicht bewußt sei, deren Bewußtsein vielmehr erst nach und nach hervortrete, so müsse die Erkenntniß derselben und ihres ewig gleichen Wesens schon im Augenblicke der Geburt verloren gegangen, mithin von der Seele in einem frühern Leben erworben sein, woraus dann die Noth-

Digitized by Google

wendigkeit eines Lebens vor dem Tode gefolgert wird. Die Spitze dieses Beweises ist das Wort, daß, wie das wahre Wesen der Dinge, wie es sich in den Ideen offenbare, schon längst vor unserer Geburt dagewesen sei, so auch unsere Seele, da sie jenes Wesen erkennen könne, schon früher gelebt haben müsse und daß überhaupt weder die Ideen ohne eine Seele, die sie denkt, noch die Seele ohne die Ideen, den reinsten und höchsten Gegenstand ihres Denkens, sein könne. Durch diesen tiefen Gedanken, in welchem des Parmenides Satz, daß Gedachtes und Denkendes Eins sei, in seiner reinsten Form wiedererscheint, geht der sonst ziemlich mangelhafte Beweis bereits über sich hinaus und bereitet den folgenden vor. Denn abgesehen davon, daß die Präexistenz der Seele, auch wenn sie erwiesen wäre, doch für ihre Fortdauer nichts bewiese, und daß auch, wenn man die allgemeine Seele als immer vorhanden annehmen müsse, daraus nichts für die Präexistenz der einzelnen Seelen folgen würde, so läßt der Beweis außer Acht, daß der Philosoph nur berechtigt ist, das Erwachen des Bewußtseins der Ideen auf dem psychologischen, im Theätetos vorgezeichneten Wege zu erklären und daß er zu den unklaren Vorstellungen eines frühern Daseins und einer aus diesem herrührenden, der Seele eingepflanzten und lange unbewußt in ihr liegenden Erkenntniß der Ideen, deren Bild erst die sinnliche Wahrnehmung wieder hervorrufe, schon deshalb nicht seine Zuflucht nehmen dürfe, weil dieser Ansicht die unwissenschaftliche Auffassung der Seele als eines Raumes, in welchem Ideen und Bilder neben einander aufgeschichtet liegen, um gelegentlich in Bewegung gesetzt zu werden, zu Grunde liegt. Sobald man dieselbe aber als ein bloßes Symbol der Ewigkeit des Seelenwesens und seiner Wesenseinheit mit dem Göttlichen und Ewigen, also der Ideenwelt, auffaßt, fällt dieser Beweis mit dem dritten fast zusammen. Daß Platon selbst in seinen spätern Dialogen jene bildliche Vorstellung von der Erinnerung an die früher erkannten Ideen nicht mehr beibehält, wurde schon oben erinnert, weshalb es der Polemik, die Aristoteles gegen dieselbe richtet, kaum bedurfte. Indessen hat diese Ansicht, wenn wir sie, im Einklange mit den reinern Anschauungen einiger Neuplatoniker, als Vertiefung des Geistes in sich selbst und als das erwachende Bewußtsein

ſeines gottverwandten Weſens und ſeiner Beſtimmung für die Ewigkeit, als das Streben nach dem Urbilde der Vollkommenheit, deſſen Ahnung er in ſich trägt, auffaſſen, einen unvergänglichen Werth.

Obgleich Sokrates dem Einwurf, daß die Seele, auch wenn ſie früher ſchon in einem andern Körper wohnte, doch nach ihrer Trennung von dem jetzigen immer noch vernichtet werden könne, ſchon dadurch zu begegnen ſucht, daß er ſeinen zweiten Beweis mit dem erſten zuſammenfaßt, woraus hervorgeht, daß, wie die Seele aus einem frühern Leben durch die Geburt in das jetzige eingegangen ſei, ſie auch durch den Tod wieder zu einem neuen Leben übergehen müſſe, ſo begnügt er ſich doch mit dieſer allerdings ſehr unvollkommenen Beweisführung nicht, ſondern fügt den metaphyſiſchen Beweis hinzu, der zuerſt tiefer auf das Weſen der Seele ſelbſt eingeht. Seine Hauptbeweiskraft liegt aber nicht, wie man in neuerer Zeit anzunehmen pflegt, in der Einfachheit der Seele, aus welcher ihre Unzerſtörbarkeit folgt, ſondern vielmehr in ihrer Verwandtſchaft und Weſensgleichheit mit den Ideen; denn erſt durch ſie wird die Einfachheit und Unvergänglichkeit ihres eigenen Weſens über allen Zweifel erhoben. Aber dieſer Beweis iſt deshalb von der größten Wichtigkeit, weil er klarer und entſchiedener, als es in irgend einem frühern Dialoge geſchah, ſich über das Weſen der Ideen ausſpricht. Denn während ihnen noch im Sophiſten Bewegungskraft, Leben und Seele zugeſchrieben wurde, erſcheinen ſie hier, wie ſchon in der noch halb mythiſchen Darſtellung im Phädros, an ſich betrachtet als ruhig in ſich verharrende, unwandelbare, ewig ſich ſelbſt gleiche, einartige Subſtanzen, und Einfachheit und Unvergänglichkeit ſind die Grundbeſtimmungen ihres Weſens. Zu ihnen tritt die Welt der Erſcheinung, als die Sphäre des ewigen Werdens und Wechſels und der raſtloſen Bewegung, in einen nicht minder ſchroffen Gegenſatz, wie der Körper zur Seele, deren Verknüpfung und Gegenſatz in der Menſchennatur, dieſer Welt im Kleinen, jenes allgemeine Verhältniß der Ideen- und Erſcheinungswelt auf das Anſchaulichſte darſtellt. Die Welt der Ideen entſpricht dem reinen, unbewegten Sein der Eleaten, die Erſcheinungswelt dem unaufhörlichen Werden des Herakleitos. Aber zwiſchen beiden ſchwebt vermittelnd die

Seele, die dem reinen Weſen der Ideen verwandt, denſelben aber (ein beherzigenswerther Wink!) doch nicht ganz gleich, ſondern nur ihnen ähnlicher iſt, als dem Vergänglichen; wir erkennen in dieſer Auffaſſung den ſchönen im Gaſtmahl ausgeſprochenen Gedanken wieder, daß die Idee des Schönen über dem zwiſchen Gegenſätzen ſchwebenden Eros ſteht, wie überhaupt das Object des Denkens dem denkenden Subject, wenn auch ihm verwandt, doch als ein Höheres und Mächtigeres gegenüberſteht, weil es ſeine Thätigkeit hervorruft und beſtimmt. Die Neuplatoniker, namentlich Proklos, drücken dies ſo aus, daß ſie in der unzertrennlich verbundenen Trias des Denkenden, des Denkens und des Gedachten dieſem die höchſte, dem denkenden Geiſte aber die letzte Stufe anweiſen. Während nun ſo in der Natur die Seele, ganz ähnlich dem Eros im Gaſtmahl, die Erſcheinung mit der Idee verknüpft, ſchwankt ſie auch im Körper des Einzelnen zwiſchen zwei Gegenſätzen, indem ſie bald, zu dem ewigen Wechſel der Körperwelt herabgezogen, dem Irrthum und der Verworrenheit des ſinnlichen Lebens verfällt, bald wieder ſich zu ihrem wahren Weſen, zum Reinen, Einfachen und Ewigen aufſchwingt. So wird in unſerm Dialoge, deſſen Grundgedanke die Überwindung der Sinnlichkeit und des Todes iſt, der Gegenſatz, wie der Idee und Erſcheinung, ſo der Seele und des Leibes, auf die höchſte Spitze getrieben, wogegen im Staate die Vermittelung des erſten, im Timäos die des zweiten Gegenſatzes angeſtrebt wird; denn obgleich die Seele ſchon im Phädon als Vermittlerin zwiſchen Idee und Erſcheinung aufgefaßt wird, ſo wird ſie doch, inſofern ſie in einen Körper eingeht, ſelbſt zu einem Gliede des Gegenſatzes, den ſie daher nicht vollſtändig vermitteln kann. Das große und unverlierbare Ergebniß dieſes Beweiſes aber iſt die Anerkennung der einfachen, dem Ewigen und Göttlichen ähnlichen, unzerſtörbaren Natur der Seele, im Gegenſatze zu der zuſammengeſetzten, vielfachen, vergänglichen Natur der Körper, obgleich daraus die Fortdauer der Individuen als ſolcher noch keineswegs mit Sicherheit hervorgeht. Noch im Phädros war von einer Verſchiedenheit und einem in ſich ſelbſt getheilten und mannichfaltigen Weſen der Seele die Rede, wie es auch im Staate wieder geltend gemacht wird; doch löſt ſich dieſer an-

ſcheinende Widerſpruch dadurch, daß hier das Grundweſen der Seele, dort ihr Heraustreten in die Erſcheinung vermittels des Körpers, durch den ſie wirkt, hervorgehoben wird. Daß aber jenes einfache Grundweſen durch dieſe Verbindung mit dem Körper wol ein mannigfaltiges und gewiſſermaßen getheiltes, nicht aber ſelbſt ein zuſammengeſetztes und auflösbares Weſen wird, lehrt auch unſer Dialog, indem er die der Sinnlichkeit hingegebene Seele ausdrücklich als durch das Schwere, Erdartige, Sichtbare des Körpers getheilt annimmt, ohne deshalb die Unzerſtörbarkeit ihrer Natur in Frage zu ſtellen.

Die ethiſche Betrachtung, die dieſem Beweiſe nachfolgt, geht nun wieder darauf aus, die Vorſtellungen des Volksglaubens über die Seele, den Tod und das Leben nach dem Tode zu reinigen und zu Symbolen höherer Gedanken zu erheben. Sie ſpricht von einem Hades, nimmt aber dieſen, indem ſie an das ſchon im Kratylos vorgebrachte Wortſpiel anknüpft, für die Welt des Ewigen und Unſichtbaren, für die Vernunft- und Ideenwelt, die, als der verborgene Hintergrund der Sinnenwelt, zugleich die reinſte Form der Alles beherrſchenden Nothwendigkeit iſt, die der Grieche ſogar über die Götter erhob. Sie räumt ſogar dem Geſpenſterglauben eine Stelle ein, indem ſie die dem Körper und ſeinen Lüſten ungebührlich hingegebenen Seelen ruhelos um die Gräber ſchweifen läßt, bis ſie wieder in einen ihrer Lebensweiſe entſprechenden Leib gebannt werden; aber dieſe Vorſtellung iſt ihr ein Bild, deſſen Sinn ſie ſelbſt dahin erklärt, daß die Seele durch jene Hingabe an den Körper ſelbſt körperartig werde und die Spuren ihres unreinen Lebens auch in das künftige Leben mit hinübernehme. Sie nimmt die mit den uralten Verwandlungsſagen zuſammenhängende Vorſtellung von der Seelenwanderung auf, wobei theils die unreinen und ſchlechten Seelen in die Leiber unreiner oder räuberiſcher Thiere, theils die, welche nur der bürgerlichen Tugend ſich befleißigten, ohne ſich zu der höhern zu erheben, in Körper von geſelligen, zu kleinen Staaten ſich zuſammenſcharenden Thieren oder auch von mittelmäßigen Menſchen fahren ſollen; aber auch hier liegt die ſymboliſche Deutung nahe, und nur Das iſt für die Philoſophie von Wichtigkeit, daß die bürgerliche, blos auf Gewöhnung und Sitte beruhende Tugend, der noch im Menon

ein nicht geringer Werth zugeſtanden ward, hier ſo tief unter der philoſophiſchen, auf Vernunfterkenntniß beruhenden Tugend ſteht, daß ſie faſt auf Eine Stufe mit dem geſelligen Arbeitstriebe der Bienen und Ameiſen geſtellt wird; zum erſtenmal tritt hier dieſer ſchon im Theätetos angedeutete Unterſchied einer höhern und niedern Tugend in klaren Worten hervor. Die Betrachtung läßt, indem ſie an die Heroenſagen anknüpft, in welchen Menſchen zu Göttern werden, die reinen und philoſophiſchen Seelen ſogleich nach dem Tode, nicht erſt, wie im Phädros, nach dreitauſend Jahren, in die Geſellſchaft der Götter eingehen; aber dieſe Götter ſind die ewigen, der Seele verwandten Ideen. Wie im Phädros, ſo erſcheint auch hier das Anſchauen des Göttlichen als die kräftigſte Nahrung der Seele, wogegen ſie, wenn ſie nur ihren Meinungen folgt, immer feſter an den Körper gleichſam geſchmiedet wird; indem aber dies Anſchauen nur durch ein Zurückziehen der Seele in ihr einfaches und reines Weſen möglich wird, iſt die Religion, deren höchſte Vollendung eben jenes geiſtige Schauen des Ewigen iſt, die ſchönſte Blüte der Philoſophie. Es liegt am Tage, daß von dieſem Gedanken zu jener unmittelbaren Anſchauung des göttlichen Weſens durch ein ihm verwandtes Organ des Geiſtes, welche den Neuplatonikern die höchſte Quelle der Philoſophie wie der Religion war, nur noch ein Schritt iſt. Die Schilderung der an den Leib gefeſſelten Seelen aber findet ein vortreffliches Gegenſtück in der herrlichen Gleichnißrede von den in einer dunkeln Höhle wohnenden Menſchen, mit welcher das ſiebente Buch des Staates beginnt.

Indem nun dieſe ethiſche Begründung des Unſterblichkeitsglaubens, weil ſie auf der Verwandtſchaft der Seele mit dem Göttlichen beruht, an den metaphyſiſchen Beweis angeſchloſſen und mit ihm zuſammengefaßt wird, verbirgt ſich Sokrates ſelbſt nicht, daß dieſer Beweis ſelbſt noch ſchwache Stellen habe. Denn wenn auch das Grundweſen der Seele durch denſelben als unzerſtörbar nachgewieſen iſt, ſo iſt doch die Unvergänglichkeit der einzelnen Seelen, die mit einem beſtimmten Körper zu der Einheit eines lebendigen Organismus verbunden ſind, damit noch nicht erwieſen; daher kann ihre Verbindung mit andern Körpern, die der Natur der menſchlichen Seele nicht ent-

ſprechen, ein Gedanke, den die Philoſophie eben ſo wenig faſſen kann, wie ein ganz körperloſes Sein derſelben, nur durch Mythen und Symbole angedeutet, nicht durch klare Begriffe erläutert werden.

Daß wirklich durch die Einfachheit der Seele ihr ewiges Fortleben noch nicht vollſtändig bewieſen iſt, dafür zeugen die erſt hier auftretenden Einwürfe des Simmias und Kebes. Der erſtere, der, wie oben gezeigt wurde, faſt eine nothwendige Conſequenz des pythagoreiſchen Grundprincips war, iſt zu allen Zeiten ebenſo oft wiederholt, als widerlegt worden. Tauchte doch ſelbſt im Schooße der ariſtoteliſchen Schule die von ihrem großen Meiſter ſo gründlich bekämpfte Anſicht, daß die Seele nichts als eine Harmonie, eine Stimmung oder ein Einklang des Körpers, gleichſam ſeine ideelle Einheit oder das Geſetz ſei, das die Mannichfaltigkeit ſeiner Glieder, Kräfte und Triebe zu der Einheit eines lebendigen Organismus verbinde, wiederholt wieder auf! In der That ſagt dieſe Anſicht, welcher die Seele nicht mehr, wie den reinen Materialiſten, ein ſtoffliches, ſondern ein ideelleres Weſen iſt, dem Geſchmacke gebildeter Halbphiloſophen, die gern den ſtörenden Dualismus zwiſchen Seele und Leib beſeitigen möchten, noch heutzutage außerordentlich zu und kann in gewiſſen Kreiſen geradezu als die herrſchende angeſehen werden. Sie ſichert einerſeits, wie ſchon Platon ſeinen Simmias ſagen läßt, der Seele den Rang eines unſichtbaren, ſchönen, ja göttlichen Weſens; denn was iſt wol ſchöner und göttlicher, als die Form, welche die Mannichfaltigkeit des Stofflichen zur harmoniſchen, lebensvollen Einheit verknüpft? ſie hebt andererſeits jenen, dem Verſtande ſo ſchwer zu faſſenden Dualismus auf, indem ſie Seele und Leib ebenſo unzertrennlich in, mit und für einander ſein läßt, wie Stoff und Form, oder auch Erſcheinung und Idee. Die Seele ſtellt hiernach alſo etwa das Centrum, der Körper die Peripherie dar; jene iſt die Concentration, dieſer die Expanſion der Elemente, aus denen der Organismus beſteht. So leicht und verführeriſch ſich aber auch dieſe Anſicht dem nach Auflöſung aller Widerſprüche ſtrebenden Verſtande einſchmeicheln mag, ſo iſt ſie ihrem innerſten Weſen nach dennoch nichts Anderes als Materialismus, wie Sokrates in vier Beweiſen nachweiſt, die noch heutzutage die

zahlreichen Anhänger jener Meinung, insofern sie sich überhaupt belehren lassen wollen, ihres Irrthums überführen könnten. Denn sie macht erstens ganz materialistisch die Seele zu einem zusammengesetzten Wesen, nur mit dem Unterschiede, daß die Theile, aus denen sie besteht, nicht materielle Elemente, sondern Zahlen sind; denn sie ist nichts Anderes als die Summe oder das Product der einzelnen Theile des Körpers und dieser ist ihr gegenüber nicht das Spätere, sondern das Frühere. Sie ist also ihren Theilen gegenüber kein selbständiges Wesen, sondern stellt jene im Theätetos beschriebene, blos arithmetische Totalität dar, bei welcher das Ganze nichts ist als die Summe seiner Theile und kein anderes Dasein hat, als in diesen. Die Seele wird ferner, im Widerspruche mit dem Gefühl und Selbstbewußtsein jedes denkenden Menschen, zu einem bloßen Gedankending, zu einem todten Eigenschaftsbegriffe, der noch dazu eine blos relative Geltung hat; denn bei jeder Harmonie, wie wir dies ja bei der Spannung und Stimmung der Saiten eines Tonwerkzeuges sehen, ist ein Mehr oder Weniger des Einklanges, eine nach Zahlen zu berechnende Verschiedenheit der Spannung oder Stimmung möglich, während doch niemand sagen wird, die Seele des Einen sei mehr Seele, als die des Andern; denn daß die Seele etwas Wirkliches, eine wirkende, leidende und handelnde Substanz sei, ist eine jener ursprünglichen Thatsachen des Bewußtseins, die, als unmittelbar gewiß, keines Beweises bedürfen. Jene Vorstellung hebt ferner jeden Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen, guten und schlechten Seelen auf; denn wenn jede Seele Harmonie ist, so hat das Unvernünftige und Schlechte, also das Unharmonische, keinen Platz in ihr und es ist schon an sich unverständig, zu sagen, daß die Harmonie in sich selbst entweder noch eine andere Harmonie oder eine Disharmonie trage. Dieser Grund trifft mit besonderer Schärfe jene pythagoreisirenden Philosophen, die bald die Seele selbst eine Harmonie des Körpers, bald wieder die Tugend die Harmonie der Seele nannten. Er scheint allerdings mit dem vorangehenden in einigem Widerspruche zu stehen; denn die dort geltend gemachte Gradverschiedenheit der Harmonie würde ja, wenn die Seele eine Harmonie wäre, in Verbindung mit der Verschiedenheit der Elemente, deren Product diese ist,

die Verschiedenheit der Seele zur Genüge erklären; aber wir dürfen nicht glauben, daß Platon selbst etwa in der Übereilung sich diesen Widerspruch habe entschlüpfen lassen, sondern durch die Hervorhebung desselben will er eben auf das Unklare und Schwankende des Begriffs der Harmonie hinweisen, der bald relativ, also dem Mehr oder Weniger unterworfen, bald wieder absolut, als vollkommenster und reinster Einklang aller Theile, genommen wurde. Endlich läßt diese Ansicht eine Beherrschung des Körpers durch die Seele und einen Widerspruch und Kampf gegen die Triebe und Neigungen desselben als unmöglich erscheinen, da das Product nicht über seine Factoren herrschen oder zu ihnen im Gegensatze stehen kann, und verleugnet dadurch abermals eine unmittelbar gegebene Thatsache des Bewußtseins, die sich in dem sittlichen Gefühl und der Stimme des Gewissens mit zweifelloser Gewißheit offenbart. Ihr Resultat ist daher im Wesentlichen kein anderes, als das der materiellern Ansicht, welcher die Einfachheit des Seelenwesens entgegengestellt wurde, nämlich die Vernichtung der Seele nach ihrer Trennung vom Körper; ja, sie spricht den Gedanken der Vernichtung noch schärfer aus, als jene, welche die Seele doch als ein wirkliches Wesen annahm und ihre Elemente in irgend einer andern Gestalt fortbestehen ließ, während sie selbst von vornherein die Seele zu einem bloßen Nichts macht, das der Vernichtung eigentlich gar nicht mehr bedarf. So läßt hier der Verstand, der sich so sehr gegen ein Werden aus dem Nichts sträubt, ein Nichts, nach dem kurzen und flüchtigen Schein eines eigenen Daseins, in das Nichts zurückkehren und verwickelt sich, weil er, wie Sokrates trefflich bemerkt, das Wahrscheinliche statt des Wahren ergreift, in einen viel härtern Widerspruch, als der war, dem er dadurch entgangen zu sein glaubt; ja, er denkt Undenkbares und Ungereimtes. [70])

Weniger wird man jetzt noch dem ebenfalls der pythagoreischen Anschauungssphäre entnommenen Einwurfe des Kebes begegnen, der zwar das selbständige Wesen der Seele, ihre Macht über den Körper und ihr Leben vor der Geburt nicht in Abrede stellt, aber dennoch eine dereinstige Vernichtung derselben für möglich und ihre Unvergänglichkeit wenigstens nicht für bewiesen hält. Indessen wird dieser Zweifel dennoch, wenn auch

unausgesprochen, stets in irgend einer Form wiederkehren, sobald man die Seele nicht als ein an sich selbst ewiges, sondern entweder, wie es die Pythagoreer thaten, für ein lange dauerndes und während einer größeren Zeitperiode eine große Reihe von Verwandlungen überlebendes, oder für ein endliches und gewordenes, aber durch göttliches Gnadengeschenk der unendlichen Fortdauer theilhaftig gewordenes Wesen nimmt. Denn in beiden Fällen fehlt, wenigstens vom philosophischen Gesichtspunkte aus, eine Bürgschaft dieser ewigen Dauer, so wie auch der Verstand in der gewöhnlichen, dem Gefühl so zusagenden Vorstellung von einem endlosen Fortrücken der Seele von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern keine Befriedigung findet, weil er jenes Fortschreiten nicht ohne ein letztes, wenn auch noch so fernes Ziel denken kann, nach dessen Erreichung die einzelne Seele ihre Bestimmung erreicht hat und in das vollkommenste Urwesen zurückkehrt. Im Alterthum war jene Ansicht des Kebes auch die einiger Stoiker, die nicht eine endlose, sondern durch den gegenwärtigen Weltzustand beschränkte Fortdauer der einzelnen Seelen annahmen, nach deren Ablauf sie selbst, gleich der Welt, der sie angehören, verschwinden würden. [71])

Der vierte, alle übrigen abschließende und diese Einwürfe aus dem Grundprincip der platonischen Philosophie widerlegende Beweis ist nicht blos an sich selbst, sondern auch wegen der Aufschlüsse, die er über das Wesen der Ideen und ihr Verhältniß zu den einzelnen Dingen gibt, von der höchsten Bedeutung. Er schreitet auf dem Wege der Induction zu seinem eigentlichen Ziele fort, dem Nachweis, daß die Seele die substantielle Trägerin des Lebens sei und ohne dieses gar nicht gedacht werden könne; aber auf diesem Wege entwickelt er einige wesentliche und zum Theil ganz neue Bestimmungen der Ideen selbst, wobei indessen zu bemerken ist, daß auch hier noch unter diesem Worte nicht blos jene ewigen, göttlichen, schöpferischen Mächte alles Daseins, die Platon im reinsten Sinne Ideen nennt und namentlich in den Büchern vom Staate als Ausflüsse der Idee des Guten, als der höchsten unter allen, bezeichnet, sondern auch die allgemeinen Eigenschafts- und Gattungsbegriffe der verschiedensten Kategorien verstanden werden. Zunächst wird die im Theätetos und Sophisten gewon-

nene Grundlage der Logik, der Satz des Widerſpruchs, daß kein Begriff je in ſein Gegentheil übergehen könne, ausdrücklich wiederholt und zugleich gegen den Einwurf eines denkenden Zuhörers, daß dann ja auch nicht, wie doch der erſte Beweis vorausſetze, Entgegengeſetztes aus Entgegengeſetztem werden könne, geltend gemacht, daß nur das Einzelne, Concrete, nicht aber die Idee oder das Allgemeine zwiſchen Gegenſätzen wechſele. Um nun aber eine Brücke zu finden, die aus der Welt der allgemeinen Begriffe in die des einzelnen Daſeins herüberführt, nimmt Platon gewiſſe Subſtanzen an, in denen der allgemeine Begriff auf das Reinſte und Vollkommenſte verwirklicht wird, ſodaß man ſie die Träger der Ideen nennen kann. So kommt im Schnee der Begriff der Kälte, der der Wärme im Feuer, der Krankheit im Fieber zur vollkommenſten Erſcheinung; ſo erſcheint der Begriff des Geraden und Ungeraden in der Zweiheit und Dreiheit, der der Größe und Kleinheit in der, durch Zahlen zu bezeichnenden Größe und Kleinheit einzelner Gegenſtände verwirklicht. Dieſe urſprünglichen, ſubſtantiellen Träger der Ideen, die ſie den einzelnen Gegenſtänden hinzubringen und mittheilen, können nun, obgleich ihre Begriffe eigentlich keinen Gegenſatz zulaſſen, doch nie Prädicate annehmen, die der Idee, deren Träger ſie ſind, entgegengeſetzt wären. Durch die Annahme dieſer Mittelbegriffe erſcheint nun alles Sein als ein dreifaches, indem zwiſchen den ewig unveränderlichen, allgemeinen Begriffen und den einzelnen, vergänglichen, zwiſchen Gegenſätzen wechſelnden Gegenſtänden vermittelnde Subſtanzen ſtehen, die das abſtracte Weſen der Ideen zur Wirklichkeit und Wirkſamkeit bringen. Eine ſolche ſubſtantielle Trägerin der Idee des Lebens iſt nun die Seele, die alles einzelne Lebendige mit jener Idee erfüllt und eben, weil das Leben ihr weſentlichſtes Prädicat iſt, ebenſo wenig dem Tode erliegen wird, als das Leben ſelbſt jemals zu ſeinem Gegenſatze, dem Tode, werden kann. So hat die Seele in ſich ſelbſt den Grund und die Quelle unvergängliches Lebens, und um ihre ewige Fortdauer zu beſtreiten, müßte man damit anfangen, ihr das Leben abzuſprechen. Mögen nun immerhin in dieſen Erörterungen einzelne Fehlgriffe vorkommen und Gegenſtände und Begriffe ganz verſchiedener Kategorien zuſam-

mengeſtellt ſein, ſo bleibt doch der Gedanke deshalb nicht weniger fruchtbar, daß das Allgemeine mit dem Einzelnen durch gewiſſe Grundſubſtanzen, in denen die ganze Kraft und Fülle der Idee wohnt, vermittelt werde. Allerdings ſcheint nun dieſer Beweis den erſten nicht nur entbehrlich zu machen, ſondern geradezu aufzuheben; denn die Seele, die dort im beſtändigen Kreislaufe zwiſchen Tod und Leben ſich bewegte, erſcheint hier ſelbſt als unfähig, den Gegenſatz des Lebens in ſich aufzunehmen; in der That aber erſcheint hier jener erſte Beweis nur in einer reinern Form wieder, indem der Wechſel zwiſchen Leben und Tod nicht die Seele an ſich, ſondern nur die einzelnen, an den Körper gebundenen Seelen und auch dieſe nur ſcheinbar trifft, da ihnen, weil die Seele das ewig Lebendige iſt, der Tod nur ein nichtiger Schein und ein Übergang zu neuem Leben iſt. Daß hiermit freilich die Fortdauer der einzelnen Seelen, als bewußter Individuen, noch immer nicht ſtreng erwieſen iſt, wurde ſchon oben bemerkt; aber Platon ſelbſt mußte dieſen Beweis, ſoweit er überhaupt auf dialektiſchem Wege möglich iſt, um ſo ſicherer geführt glauben, da er hier den, doch im Phädros ſchon angedeuteten Unterſchied der allgemeinen und einzelnen Seele gar nicht geltend macht, ſondern Alles, was er von der Seele an ſich ſagt, ſofort auch der einzelnen, wenigſtens der menſchlichen, beilegt. Auch in dieſer Beziehung bringt erſt der Timäos, der ſcharf und beſtimmt jene Unterſcheidung macht, Platon's Seelenlehre zu einem völligen Abſchluß.

Die dieſem Beweiſe vorangehende Warnung vor einer allzu leicht verzweifelnden Abneigung gegen philoſophiſche Erörterungen, weil man ſie häufig unhaltbar befand, zeigt uns ebenſo den gereiften, männlichen Denker, wie die Ermahnung, die Menſchen nicht zu haſſen und zu verachten, weil man ſich oft in ihnen täuſchte, das milde und klare Urtheil des durch die Schule des Lebens viel geprüften und bewährten Mannes verräth. In der Schilderung jener Feinde der Philoſophie, die Platon unter dem allgemeinen und doppelſinnigen Namen der Antilogiker befaßt (inſofern derſelbe ſowol Vernunfthaſſer als Widerſpruchſüchtige bezeichnen kann), ein Name, den er anderswo jenen ſtreitſüchtigen Sophiſten beilegt, die, gleich den Skeptikern,

keine absolute Wahrheit annahmen, erblicken wir bereis einige Grundzüge des Skepticismus, der später so bedeutend in der griechischen Philosophie hervortritt. Zugleich aber gibt uns das schöne Wort, daß Der, dem das Seiende nicht fest und gesund erscheine, selbst nicht gesund sei, den besten Maßstab zur Beurtheilung jener skeptischen Bestrebungen, die immer, insofern sie im Zweifel verharren, aus einer krankhaften Gemüths- oder Geistesrichtung hervorgehen.

Die in die Erörterungen verflochtene Darstellung seines philosophischen Bildungsganges, die dem Sokrates in den Mund gelegt wird, ist einerseits eine genetische Entwickelung der platonischen Ideenlehre, andererseits eine, im Ganzen und Großen wenigstens, treue Darstellung des Ganges, den die Philosophie überhaupt bis auf Platon bei den Griechen genommen hat. Sie begann in der ältern Naturphilosophie mit den Bestrebungen, die Ursache des Werdens und Vergehens der einzelnen Dinge zu erforschen und glaubte in ihrer jugendlichen Kühnheit, dieselbe erkannt zu haben, wenn sie irgend ein stoffliches, wenn auch möglichst einfaches Element hypothetisch als Naturprincip aufstellte und aus diesem nach Kräften Alles zu erklären suchte. Ziemlich vollständig werden hier jene stofflichen Principien oder Urelemente aufgezählt und auch die grob materialistische Meinung nicht unberührt gelassen, die den Sitz und das Wesen des Lebens und der Seele in irgend einen Theil des Körpers, sei es nun das Blut oder das Gehirn, zu versetzen liebte. Da nun aber diese Anschauungsweise bald ungenügend erschien, um aus ihr das Wesen der Dinge zu erklären, wendete sich bei den Pythagoreern die Betrachtung einem schon mehr ideellen Princip, den Zahlen, zu und fragte nach ihren Gründen und wie es zum Beispiel komme, daß aus der Einheit die Zweiheit hervorgehe und daß diese ebensowol durch Vermehrung als durch Spaltung der Einheit entstehe. Aber solche, über das Gebiet der Arithmetik hinausgehende Fragen wußten auch die Pythagoreer nicht genügend zu beantworten, da sie die Zahlen selbst für die Principien der Dinge hielten und daher entweder gar nicht nach ihrer Entstehung fragten, sondern sie als ursprünglich gegeben annahmen, oder sie doch nur auf arithmetischem Wege, also durch Angabe dieser oder jener bestimmten Rech-

nungsart, zu erklären ſuchten. Jene Frage aber, welche den Sokrates, wie er erzählt, ſchon in ſeiner Jugend beſchäftigte, wie die Einheit zur Zweiheit werden könne, wurde, da die Pythagoreer ſie nicht gelöſt hatten, auch von den Eleaten und den Atomikern Leukippos und Demokritos aufgeworfen; aber jene ſuchten ſie durch völlige Aufhebung aller Zahl und Vielheit, dieſe durch die Annahme von Atomen oder einer unendlichen Menge für ſich beſtehender und von einander getrennter Einheiten zu beantworten, die nie mit einander verſchmelzen, ſich nicht einmal berühren können. Endlich ſchien in dem großen Gedanken des Anaxagoras, daß ein reiner, von aller Materie freier Geiſt Alles in der Natur weiſe und vernünftig aus einem verworrenen Durcheinander herausgebildet und geordnet habe, eine Antwort auf die Frage nach dem letzten Grunde aller Dinge und ein feſtes Princip der Philoſophie gefunden zu ſein. Denn er ſchien, über die ſtofflichen Urſachen hinaus, auf vernünftige Zwecke hinzudeuten, die der weltbildende Geiſt bei ſeinem Wirken verfolge. Aber auch dieſe Hoffnung täuſchte; denn Anaxagoras wußte ſein Princip nicht durchzuführen und forſchte nicht nach den Zwecken, für welche, ſondern nur nach den natürlichen und ſtofflichen Urſachen, vermittelſt welcher der Geiſt wirke, wodurch er denn in die frühere, materialiſtiſche Betrachtungsweiſe wieder zurückfiel.[72]) Eine tiefer eindringende Philoſophie mußte endlich darauf kommen, daß das höchſte Princip und der tiefſte Grund alles Daſeins nicht in den natürlichen, ſondern den Endurſachen oder vernünftigen Zwecken liege und daß der letzte Zweck nur das Gute ſein könne. Zuerſt machte Sokrates in ſeiner teleologiſchen Weltanſicht dieſen Geſichtspunkt geltend, ſah aber in dem Guten noch weniger die Idee, welche in dem Einzelnen zur Erſcheinung komme, als den Nutzen, den es namentlich für den Menſchen habe. Dagegen gab Platon jener Anſchauungsweiſe eine viel tiefere Richtung, indem er das Gute nicht nach dem Nutzen beurtheilte, ſondern es in den Ideen oder den reinen, vollkommenen Begriffen der Dinge ſuchte und im höchſten Guten die höchſte, alle übrigen in ſich faſſende Idee fand. In den hier angedeuteten Fragen nach der Geſtalt der Erde, ihrer Stellung im Weltganzen und den Bewegungen der Geſtirne, ſo wie

nach den Gründen aller dieser Erscheinungen, und in der Hervorhebung der vernünftigen Zweckbestimmung und des Guten als höchstes Princips der Natur, sehen wir die Keime der platonischen Naturphilosophie im Timäos und zugleich der aristotelischen Philosophie, die ebenfalls in allen ihren Theilen die Frage nach dem Zweck (οὗ ἕνεκα) als maßgebende voranstellt. Wenn nun Sokrates bei Platon sagt, er habe endlich angefangen, die Wahrheit des Seins, statt an den wirklichen Dingen, vermittelst der Begriffe zu erforschen, die gleichsam ihre Bilder seien, so nimmt er zwar diese Ansicht selbst sogleich zurück, indem er vielmehr in den wirklichen Dingen Bilder der Begriffe erkennt; indessen entspricht die Art, wie er anfänglich von diesen Begriffen redet, noch mehr dem rein sokratischen, als dem platonischen Standpunkte. Zu diesem erhebt sich aber die Betrachtung, indem sie die Ideen als das allein Wahre erkennt, das allem Einzelnen nur, insofern es an ihnen Antheil hat, Bestand und Wesen verleiht, und dann namentlich hervorhebt, daß auch die letzte Ursache der Zahlen in den Ideen zu suchen sei. So findet in der Ideenlehre die Naturphilosophie, wie die der Pythagoreer, ihren Schlußstein. Die Andeutung, die am Ende dieser ganzen Erörterung vorkommt, daß die Ideenlehre selbst noch einer tiefern Begründung bedürfe, stellt eine Aufgabe auf, die in der Zurückführung aller Ideen auf ihre tiefste Wurzel, die Idee des höchsten Gutes, im sechsten und siebenten Buche des Staates gelöst wird.

In der Schlußbetrachtung, welche das Leben der Seelen nach dem Tode und ihre verschiedenen, nach dem Prineip der gerechtesten Vergeltung abzumessenden Wohnsitze und Zustände in mythisch-symbolischen Bildern und Beschreibungen darstellt, finden wir dieselbe wunderliche Vermischung des vielfach durch den Einfluß der Mysterien und der Poesie modificirten Volksglaubens mit eigenen Dichtungen und der Weltanschauung anderer Philosophen, dieselbe phantastisch spielende, scheinbar überladene Ausschmückung bei der Zeichnung, dasselbe üppige Colorit bei der Ausmalung, wie in den meisten übrigen platonischen Mythen, wobei indessen bei näherer Betrachtung kaum irgend ein Zug oder eine Färbung ganz bedeutungslos und willkürlich erscheint, sondern fast durch alle irgend ein großer und schöner

Digitized by Google

Gedanke ahnungsvoll durchschimmert. Zunächst finden wir hier, statt der nebelhaften, aus Bruchstücken des kosmischen Systems des Philolaos und aus der gewöhnlichen Vorstellung über Himmel und Erde seltsam gemischten Darstellung der von den Seelen vor der Geburt bewohnten Räume im Phädros, ein klares und bestimmteres Bild von der Erde und dem Weltganzen. Von den Ansichten des Philolaos, der die Erde nebst den Planeten und dem Fixsternhimmel um ein Centralfeuer kreisen ließ, kehrt Platon, wie er selbst andeutet [73]), zu der Vorstellungsweise der ältern Pythagoreer zurück, denen die Erde eine frei im Mittelpunkte der Welt im unendlichen Luftraume schwebende, aber durch ihre eigene Schwere und den gleichmäßig über ihr sich wölbenden Himmel getragene und in Gleichgewicht erhaltene Kugel war. [74]) Auch jene unklaren Dichtungen von einer Vertheilung der einzelnen Seelen an die einzelnen, am Himmelsgewölbe kreisenden Planeten und von einem Hinausdrängen derselben über den Himmel zu einem höhern Weltraume, wo die reinen Ideen wohnen, sind hier einer klarern Anschauung gewichen. Der Sitz der Seelen nach dem Tode wird theils, wie der Hades und Tartaros des Volksglaubens, in unterirdische Räume, theils, wie der Olymp, auf die höchsten Spitzen der Erde verlegt, wo sie, über die Luftatmosphäre erhaben, unmittelbar in den ätherischen Himmel hineinragt. Dies ist der Ort, wo die Ideen zwar nicht selber wohnen, denn als unsichtbare Wesen können sie kein örtliches Dasein haben, aber doch in dem seligen Lebeu der reinsten Seelen, sowie in der Vollkommenheit der in den schönsten und glänzendsten Farben prangenden Natur und ihrer organischen und unorganischen Erzeugnisse sich am reinsten und unvollkommensten verwirklichen. Diese Hocherde, um mich dieses Ausdrucks zu bedienen, ist gleichsam die ideale Erde, ein Bild der unwandelbaren, ewigen Ideenwelt, und heißt deshalb auch die Erde an sich, wogegen die Tieferde, das heißt die von einem Wasser- und Luftmeere umgebenen, feuchten und dunklen Niederungen und zerklüfteten Gebirge, die um das Becken des Mittelmeeres herumliegen und in denen das organische und unorganische Leben sich nur unvollkommen ausbilden kann, bildlich die Welt der Erscheinung, des Werdens und des Schwankens zwischen Gegensätzen darstellen. Ob die

Annahme einer zwiſchen der Erde und dem Centralfeuer kreiſenden Gegenerde bei Philolaos den Platon zu dieſer ſeltſamen Vorſtellung veranlaßt habe, mag um ſo mehr dahingeſtellt bleiben, da jene Gegenerde nicht als ein Theil der Erde, ſondern als ein von ihr völlig geſchiedener Weltkörper gedacht wurde; wahrſcheinlicher iſt, daß er durch dunkle und übertreibende Sagen von himmelhohen, weit über die Wolkenregion hinausragenden Hochgebirgen im Norden und Oſten der Erde und von ſie umgebenden, weit geſtreckten, von Meeren nicht unterbrochenen Hochebenen auf ſeine Annahme einer Hoch- und Tieferde, oder einer Himmels- und Luft- oder Waſſerſeite der Erde kam. Jene merkwürdige Geringſchätzung, mit welcher er von den ſüdeuropäiſchen, um das Mittelmeer liegenden Ländern, die doch damals der Sitz des regſten politiſchen und geiſtigen Lebens waren, redet, werden wir im Kritias wiederfinden, nur daß dort die verſunkene Atlantis ungefähr die Rolle der Hocherde ſpielt. Aber auch die innern Räume der Erde mit ihren vier, ſie nach verſchiedenen Richtungen hin umkreiſenden Strömen, bei deren Beſchreibung ebenfalls die gewöhnliche Vorſtellung vom Hades mit einzelnen bekannten Naturphänomenen, wie mit Flüſſen, die bald auf die Oberfläche der Erde hervorbrechen, bald unterirdiſch fortſtrömen, mit warmen Quellen, mit den Feuer- und Schlammſtrömen der Lava, in Verbindung gebracht und nach der Kugelgeſtalt der Erde modificirt wird, erblicken wir Symbole philoſophiſcher Gedanken. Der ungeheure Sumpf des Tartaros, der im Mittelpunkte der Erde raſtlos, gleich einer Schaukel, auf- und abwogt, ſtellt die Sphäre des leeren, weſenloſen, nichtigen Scheins dar, welcher der gerade Gegenſatz der ewig wahren und feſten Ideen iſt. Die vier großen Ströme, die bald auf die Oberfläche hervordringen, bald in ihre Tiefen zurückkehren und zuletzt in den Tartaros einmünden, ſind Bilder des verſchieden abgeſtuften Zuſammenhanges alles Irdiſchen mit jener in ſich ſelbſt nichtigen Scheinwelt. Deshalb werden auch die Seelen der Geſtorbenen in drei Sphären vertheilt, die ganz dem Olympos (zum Theil auch den Inſeln der Seligen oder den elyſiſchen Gefilden), Hades und Tartaros der Volksſage entſprechen. Die philoſophiſchen Seelen kommen nach dem Tode ſofort, ohne Wanderung und Reinigung, auf die Hocherde, wo

Digitized by Google

ſie, im innigen Verkehr mit den dort noch unter Menſchen weilenden Göttern, ſelbſt vergöttlicht, ein faſt körperloſes, ſeliges Leben führen. Die ſchwerſten, unheilbaren Verbrecher werden, wie im Gorgias, für immer in den Tartaros gebannt, weil ihr Daſein ein abſolut nichtiges und verkehrtes war. Dagegen wird die große Schar der zwiſchen den Gegenſätzen der vollendeten Tugend und Schlechtigkeit hin- und herſchwankenden Mittelmäßigen, von denen früher im Dialog die Rede war, ſowie der noch heilbaren Verbrecher auf die Tieferde und an die Ströme der Unterwelt, alſo an die Sphären, wo der Schein zwar mehr oder weniger vorherrſcht, aber doch zuweilen von einer höhern Weltordnung oder der Ideenwelt erleuchtet wird, in der Weiſe vertheilt, daß die beſſern Seelen am acheruſiſchen See, die der heilbaren Verbrecher in den Feuerſtrömen des Phlegethon oder den Sümpfen des Kokytos die Schuld ihres Lebens büßen und von ihren Flecken gereinigt werden, bis ſie endlich, die einen früher, die andern ſpäter, nach dem Ablauf beſtimmter Zeiten, auf die Oberfläche der Erde zurückkehren und zu neuen Geburten verwendet werden. Dies iſt jener ewige Kreislauf des Lebens, dem die reinſten Seelen entnommen und ſogleich in ein geiſtiges, ewiges Leben verſetzt werden. Auch die Vorſtellung des Todtengerichts, als Symbol der über den Tod hinausreichenden göttlichen Gerechtigkeit, iſt hier, wie im Gorgias, aufgenommen. Von der größten Wichtigkeit aber iſt jene Annahme einer, in ſich ſelbſt wieder vielfach abgeſtuften Mittelſtufe zwiſchen ewiger Seligkeit und Unſeligkeit, einem Zuſtande der büßenden Reinigung und Läuterung, nicht nur, weil ſie ſchon früh zu einem in der römiſchen Kirche beibehaltenen chriſtlichen Dogma geworden iſt, ſondern auch, weil ſie in der That, ſobald man das Undenkbare denken und ſich davon ein Bild machen will, eine weſentliche Lücke ausfüllt und ſich deshalb mit faſt unabweisbarer Gewalt, als Vermittelung unvereinbarer Gegenſätze, immer wieder dem Gefühl aufdrängt. Neu ſind hier namentlich die Vorſtellungen von der Fürbitte der noch beſſerungsfähigen Verbrecher bei den Seelen der von ihnen Gekränkten und von ihrem durch den Erfolg derſelben beſtimmten Schickſal, ſowie von dem Geleite, das jeder Seele von einem ihr zugeordneten Gotte oder Dämon (wobei der

Mythos von dem seelengeleitenden Hermes mit dem Glauben an einen, jedem Einzelnen von der Geburt an zugesellten Dämon zusammenfließt) bis an den Ort ihrer Bestimmung gegeben wird. Seltsam genug ist dabei, daß Platon sich in der Darstellung dieser Dinge nicht einmal in demselben Dialoge treu bleibt; denn während es an einer frühern Stelle hieß, daß die unreinen Seelen, nach langem Umherschweifen um ihre Grabstätten, endlich in Leiber unreiner Thiere gebannt, die bessern dagegen bald in gesellige und friedliche Thiere, bald wieder in Menschen gewöhnliches Schlages verwandelt werden, von einem Übergangszustande und Todtengerichte aber gar nicht die Rede war, müssen hier alle Seelen, die nicht sofort selig werden, vor der Verwandlung sich den Reinigungen im Hades unterwerfen, ehe sie neue Leiber erlangen, während die verderbtesten, wenn auch erst nach langem Umherschweifen, doch zuletzt in den Tartaros kommen, aus welchem keine Erlösung, auch nicht durch Verwandlung in Thiere, möglich ist. Jene dreifache Form des Lebens der Seelen nach dem Tode, die in der mittelalterlichen Symbolik als Himmel, Fegefeuer und Hölle wieder erscheint, entspricht durchaus dem in den Büchern vom Staate und im Timäos noch klarer hervortretenden Grundgedanken der platonischen Philosophie, wonach der Sphäre der Ideen oder der ewigen Wahrheit eine Sphäre des nichtigen, wesenlosen Scheines, die aber im Grunde nur eine todte Abstraction, das absolut Unwahre, ist, diametral entgegensteht, während zwischen beiden die Welt der Erscheinungen und das Leben der Einzelnen auf- und abwogt. Am wenigsten klar ist das Bild, das Platon von dem Zustande der reinen Seelen auf den Höhen der Erde macht, gerade wie auch bei Dante die Schilderung des Himmels der Natur der Sache nach am wenigsten plastisch durchgeführt ist; doch wird man nicht von einem absolut körperlosen Dasein derselben reden können, da doch die Individuen als solche fortdauern sollen, was ohne alle Körperlichkeit kaum denkbar ist, also auch nicht, mit Susemihl, annehmen dürfen, daß Platon nur ihren Geist, aber nicht, wie im Phädros, auch ihre Seele fortdauern lasse, da Geist und Seele im Phädon überhaupt nirgends strenge geschieden werden und vielmehr anzunehmen ist, daß die reinere Seele, die schon hier

ſich zu vergeiſtigen anfing, im höhern Leben immer mehr gleichſam zum Geiſte werde, ohne deshalb ihre Individualität aufzugeben. Überdies iſt mit dem hier ſo entſchieden geltend gemachten Glauben an Vergeltung doch nur ein Fortleben der ganzen Seele vereinbar. Für dieſe ganze, halb dichteriſche Darſtellung aber iſt das Wort des Sokrates maßgebend, daß freilich Niemand wiſſen könne, ob es wirklich ſo ſein werde, daß man aber, wenn man überhaupt an Unſterblichkeit der Seele glaube, wenigſtens etwas Dem Ähnliches annehmen müſſe. Hiernach dürfte es außer Frage geſtellt ſein, daß Platon wirklich an ein bewußtes Fortleben der Individuen nach dem Tode glaubte und in dieſem Glauben nicht etwa ein bloßes Bild oder Symbol der Ewigkeit der allgemeinen Seele ſah, die er, wie geſagt, im Phädon von den einzelnen Seelen noch gar nicht ſtreng unterſchied. Zwar iſt die individuelle Fortdauer durch ſeine philoſophiſchen Beweiſe nicht zweifellos erwieſen, aber der Glaube an ſie wird durch die ethiſchen Betrachtungen und die an dieſe geknüpften frommen Ahnungen ſo ſehr geſtützt und gehoben, als es überhaupt in der vorchriſtlichen Zeit möglich war. So darf man ſagen, daß Platon auf dieſem Gebiete erreicht habe, was tiefes Denken, mit unerſchütterlichem Glauben an die Macht der ſittlichen Ideen gepaart, erreichen konnte, ehe noch die mächtige Stimme Deſſen erſchollen war, der die Auferſtehung und das Leben iſt.[75])

Das Verhältniß des poetiſchen oder dramatiſchen Momentes zu dem dialektiſchen, das wir oben in den einzelnen Theilen des Dialogs nachgewieſen haben, tritt auch in der Sprache deſſelben hervor. Denn während im Phädros dem dicht an die Grenzen der Poeſie anſtreifenden Ausdrucke des erſten Theils im zweiten die größte dialektiſche Schärfe entgegentrat, im Gaſtmahl dagegen das Poetiſche und Philoſophiſche faſt in allen Theilen gleichmäßig vertheilt und zu ſchöner Harmonie verſchmolzen erſchien, ſind hier beide Momente wieder mehr geſondert, aber ſo, daß ſich rings um den ſtreng dialektiſchen Ausdruck der philoſophiſchen Beweiſe einerſeits die in ihrer einfachen Ruhe und Größe und ihrer klaren und plaſtiſchen Geſtaltung, in welcher die epiſche Objectivität der Erzählung durch das tiefſte und wärmſte Gefühl beſeelt wird, gleich einer

erhabenen Tragödie wirkende Darstellung des letzten Lebenstages des Sokrates, andererseits die schwungvoll erhabene, den ganzen Dialog durchziehende Schilderung des Lebens nach dem Tode schlingt, die uns oft an die gewaltigen Klänge der dorischen Lyrik, namentlich eines Pindaros erinnert. Hierhin gehört besonders die unübertrefflich schöne Vergleichung des sterbenden Sokrates mit einem scheidend singenden Schwan. In der Mitte zwischen der scharfen und feinen Dialektik der philosophischen Erörterungen und der Poesie der Erzählung und der Schilderung Dessen, was kein menschliches Auge je gesehen hat, stehen in schöner Abstufung theils jene durch ihre milde, ruhige Klarheit ausgezeichneten Stellen, in denen Sokrates vor dem Hasse gegen die Philosophie warnt und seine geistige Entwickelung darstellt, theils die ethischen Betrachtungen, in denen, neben einem warmen, lehrhaft erbaulichen Ton, besonders auch jene überströmende Wortfülle hervortritt, die, im geraden Gegensatze zu dem scharfen und zugespitzten Ausdrucke des zweiten Theils des Parmenides, wie des Sophisten und Staatsmanns, Platon's spätere Dialoge, den Staat, den Timäos und ganz besonders die Gesetze charakterisirt. Diese Wortfülle herrscht namentlich auch in den Reden, in denen Simmias und Kebes ihre Einwürfe vortragen, die überdies dem oben geschilderten Charakter beider Männer trefflich angepaßt sind; denn während die des Simmias, mit ihrem Mangel an Schärfe und ihrer lockern, sich überstürzenden und endlich ganz verlaufenden, die Sätze nachlässig in einander schachtelnden Periodik, den weniger geübten Denker bezeichnet, besteht die Rede des schärfern und philosophischern Kebes aus einer logisch gegliederten Kette gut und übersichtlich zusammengefügter Sätze. Aber auch zwischen den einzelnen Beweisen des Sokrates ist ein unverkennbarer, ihrem Inhalte entsprechender Unterschied des Ausdrucks; denn während die beiden ersten, die noch eine dem Mythos angehörige Grundlage haben, in einer mehr bildlichen und sich der Popularität der ethischen Betrachtungen annähernden Ausdrucksweise abgefaßt sind, finden wir in dem dritten und vierten eine nur selten durch eingestreute Bilder und Sprüchwörter unterbrochene, streng dialektische Sprache, die mit ihren kurzen, Schlag auf Schlag sich folgenden und unaufhaltsam zum Ziele fort-

Digitized by Google

ſchreitenden Sätzen den ſtrengen, lückenloſen Fortgang der Gedanken darſtellt. Übrigens iſt auch dieſer Dialog reich an ebenſo bezeichnenden, als der Hoheit und Würde des Inhalts entſprechenden Bildern und Vergleichungen. [76])

Daß der Phädon gleich nach dem Tode des Sokrates geſchrieben ſei, wie Wyttenbach [77]), Aſt und Socher annehmen, wird wol jetzt niemand mehr einräumen, der ſich nicht gegen die Thatſache verſchließt, daß in den entſchieden jener Zeit angehörigen Dialogen die platoniſche Philoſophie noch eine weſentlich andere, mehr in des Sokrates Bahnen ſich bewegende und nur zuweilen ahnungsvoll über dieſelben hinausgehende war; ein Punkt, auf den hier, nach dem, was wir darüber in der Einleitung zum Phädros geſagt haben, noch einmal zurückzukommen überflüſſig wäre. Wer alſo den Phädon, wie Aſt, zwiſchen den Gorgias und Theätetos ſetzen wollte, würde von jenem Dialoge zu unſerm einen gewaltigen Sprung, und wieder von dieſem zum Theätetos einen nicht minder bedeutenden Rückgang, oder doch ein Verbergen ſchon gewonnener, tieferer Erkenntniß annehmen müſſen. So wenig aber der Styl des Phädon, der dem des Gaſtmahls ähnlicher iſt, als irgend eines andern Dialogs, und die ja auch im Timäos wieder vorkommende Verlegung der Erde in die Mitte der Welt, mit Wyttenbach, als Beweiſe dafür angeſehen werden können, daß unſer Dialog bald nach des Sokrates Tode von dem damals dreißigjährigen Platon verfaßt ſei, ſo wenig bedürfen Socher's Gründe, durch die er den Anſchluß des Phädon an den Euthyphron, die Vertheidigungsrede und den Kriton als viertes Glied dieſer apologetiſchen Tetralogie zu motiviren ſucht, für den Kenner platoniſcher Art und Kunſt einer Widerlegung. Denn daß nur unmittelbar nach jenem traurigen Ereigniß ein ſo ausführlicher Bericht von des Sokrates letzten Stunden mit ſo warmem, lebendigen Gefühl geſchrieben werden konnte und daß viele Einzelnheiten deſſelben anderthalb Jahrzehnte ſpäter dem Leſer unintereſſant, ja unſchicklich hätten erſcheinen müſſen, wird doch niemand annehmen, der den Phädon nicht für eine bloße Gelegenheitsſchrift, ſondern für ein Kunſtwerk nimmt, dem die mimiſch-ſceniſche Ausſtattung nicht fehlen durfte und der ſich zugleich der Fülle einzelner Charakterzüge und Thatſachen erinnert, die in dem,

doch zwei und dreißig Jahre nach dem Siegsfeste des Agathon geschriebenen Gastmahl vorkommen. Wer aber dürfte wol bezweifeln, daß Platon auch noch im zwanzigsten Jahre nach dem Tode seines geliebten Lehrers sein Bild mit derselben Frische und Wärme, mit der er es im Herzen trug, habe darstellen können? Ganz vereinzelt steht andererseits die Ansicht von Weiße [78]), daß der Phädon, da der Inhalt desselben schon das zehnte Buch des Staates voraussetze, erst nach dem Staate geschrieben sein könne. Wenn irgend etwas in der Chronologie der platonischen Gespräche da, wo der Dialog selbst keine bestimmte Zeitangabe enthält, als feststehend anzunehmen ist, so ist es die von Schleiermacher, Stallbaum und K. F. Hermann angenommene Abfassung des Phädon nach dem Gastmahl und vor dem Philebos, sowie vor dem Staat und Timäos. Wie der Phädon sich als letztes Glied einer schönen Trilogie ergänzend und vollendend an den Phädros und das Gastmahl anschließt, und wie an verschiedenen Stellen unsers Gesprächs gleichsam die Keime des Staats und Timäos hervorbrechen, in einer Weise, daß diese beiden großen Dialoge, den Andeutungen und Ahnungen im Phädon gegenüber, die reifere und vollkommnere Darstellung und die Lösung mehrer hier noch ungelöster Aufgaben enthalten, ist im Laufe unserer Entwickelungen nachgewiesen worden. Wie aber der Philebos unmittelbar an die im Phädon gewonnenen Ergebnisse anknüpft und das Mittelglied zwischen diesem und dem Staate bildet, wird in der Einleitung zu jenem Dialoge gezeigt werden. Die große Verschiedenheit der Stimmung, welche, bei aller Verwandtschaft des Inhalts und der Darstellung, den Phädon vom Gastmahl trennt, könnte allerdings darauf hinführen, daß jener Dialog durch eine, an traurigen Erfahrungen reiche Zeit, die unsern Philosophen der dort vorherrschenden Lebensfreudigkeit entfremdete und mit ernsten Todesgedanken erfüllte, von diesem heitersten aller platonischen Gespräche getrennt sei. Da wir indessen von solchen Erfahrungen nichts wissen, — denn Schleiermacher's Vermuthung, daß die Erinnerung an die Todesgefahr, in welcher Platon auf seiner ersten sikelischen Reise schwebte [79]), dazu beigetragen habe, ihn in jene ernste Stimmung zu versetzen, erscheint eben so unnöthig als unhaltbar, da ja das Gastmahl jenen Er-

eigniſſen, auch wenn man die darüber umlaufenden Sagen als wahr annimmt, viel näher liegen würde — ſo werden wir um ſo mehr das künſtleriſche Genie Platon's anzuerkennen haben, der, wie er im Gaſtmahl den Sokrates in kräftigſter Lebensfülle, hier aber im Angeſichte des Todes zu ſchildern unternahm, ſo auch ſelbſt bei der Abfaſſung beider Dialoge von ganz verſchiedenen, der Verſchiedenheit der dargeſtellten Situationen entſprechenden Seelenſtimmungen beherrſcht wurde.

Phädon, oder der sterbende Sokrates.

Phädon, Echekrates und einige andere Phliasier. In der Erzählung des Phädon als redend vorkommende Personen: Sokrates, Apollodóros, Simmias, Kebes, Kriton, ein Diener der Eilfmänner.

Echekrates. Warst du selbst, lieber Phädon, an jenem 1
Tage beim Sokrates, als er im Gefängnisse das Gift trank, 57
oder hörtest du einen Andern es erzählen?

Phädon. Ich war selbst dabei, lieber Echekrates.

Echekr. Welche Reden führte nun dieser Mann vor seinem Tode und wie starb er? Sehr gern möcht' ich es hören. Denn weder nimmt eben jetzt ein Bürger von Phlius [1]) Wohnung in Athen, noch ist seit geraumer Zeit ein Gastfreund von dorther gekommen, der uns etwas Bestimmtes darüber berichten konnte, außer daß er den Giftbecher leerte und starb; von dem Übrigen wußt' er nichts zu sagen.

Phädon. Demnach erfuhrt ihr nicht einmal, in welcher 58
Weise das gerichtliche Verfahren stattfand?

Echekr. Ja, das berichtete uns Jemand, und wir wunderten uns, daß er, nachdem es längst schon vorüber war, offenbar weit später starb. Woran lag Das also, lieber Phädon?

Phädon. Ein Zufall fügt' es bei ihm so. Denn zufällig war gerade am Tage vor seiner Verurtheilung das Hintertheil des Schiffes bekränzt worden, welches die Athener nach Delos senden.

Echekr. Was ist doch das für ein Schiff?

Phädon. Das iſt das Schiff, in welchem, wie die Athener ſagen, einſt Theſeus jene zweimal ſieben nach Kreta führte, ſie rettete und ſelbſt Rettung fand.[2]) Damals gelobten ſie alſo, wie man ſagt, dem Apollon, ihm, wenn ſie gerettet würden, in jedem Jahre einen Opferzug nach Delos zu veranſtalten, den ſie wirklich ſeit jener Zeit noch jetzt jährlich dem Gotte ſenden. Sobald ſie nun dieſen Feſtzug begonnen haben, beſteht bei ihnen ein Geſetz, während dieſer Zeit die Stadt rein zu erhalten und Keinem von Staates wegen den Tod zu geben, bevor das Schiff nach Delos und wieder hierher[3]) gelangte; darüber verſtreicht bisweilen eine lange Zeit, wenn zufällig widrige Winde ſie aufhalten. Als Beginn des Feſtzugs gilt aber, ſobald der Prieſter des Apollon des Schiffes Hintertheil bekränzte; Das war aber gerade, wie geſagt, am Tage vor der Verurtheilung geſchehen. So ward dem Sokrates eine lange Friſt im Gefängniß zu Theil, von ſeiner Verurtheilung an bis zu ſeinem Tode.

2 Echekr. Was waren aber die Umſtände ſeines Todes, lieber Phädon? Was wurde da geſprochen und was begab ſich da, und welche Freunde des Mannes hatten bei ihm ſich eingefunden? Oder geſtattete die Obrigkeit keinen Beſuch und beſchloß er von ſeinen Freunden getrennt ſein Leben?

Phädon. Keineswegs, ſondern Manche, ja Viele waren zugegen.

Echekr. Das Alles laß dich, wenn du nicht gerade eine Abhaltung haſt, bereit finden, uns auf das genaueſte zu berichten.

Ph. Zeit wenigſtens hab' ich und will es auch zu erzählen verſuchen; denn des Sokrates zu gedenken, ob ich nun ſelbſt von ihm ſpreche, oder einen Andern ſprechen höre, bleibt mir immer das Allerangenehmſte.

Echekr. Deſſelben Sinnes, lieber Phädon, werden gewiß auch deine Zuhörer ſein. Verſuche nur, ſo genau du es vermagſt, Alles zu berichten.

Ph. Wohl hatte ich ſelber, indem ich dabei zugegen war, ein wunderſames Gefühl; denn nicht Mitleid ergriff mich als Zeugen des Todes eines mir befreundeten Mannes; erſchien mir doch der Mann in ſeinen Reden und ſeinem Weſen, indem er

so getrostes und edles Sinnes dahinschied, glücklich, lieber Echekrates, sodaß von ihm, selbst als er im Begriff war nach dem Hades hinabzugehen, mich bedünkte, das geschehe nicht ohne göttliche Fügung und er werde auch dort angelangt, wenn irgend sonst Einer je, sich wohl befinden. Deshalb ergriff mich 59
durchaus kein Gefühl des Mitleids, wie bei Jemandem, der einem Trauerfalle beiwohnt, wol sich's erwarten ließ, noch auch umgekehrt Freude, da wir doch, wie gewöhnlich, mit Philosophie uns beschäftigten — denn der Art waren unsere Gespräche —, sondern ich befand mich in einem ganz seltsamen Zustande und einer ungewohnten Mischung von Lust und Trauer, wenn ich bedachte, daß der Mann im Begriff sei, alsbald sein Leben zu enden. Und das war so ziemlich die Stimmung von uns Anwesenden insgesammt, indem wir bald lachten, bald weinten, vor Allen aber Einer von uns, Apollodoros[4]); denn du kennst ja wol den Mann und seine Weise.

Echekr. Wie sollt' ich denn nicht?

Ph. Dieser befand sich also durchaus in solcher Bewegung und ich selbst und die Andern fühlten uns dadurch erschüttert.

Echekr. Welche Freunde hatten denn gerade sich eingefunden, lieber Phädon?

Ph. Von den einheimischen war der erwähnte Apollodoros zugegen und Kritobúlos und dessen Vater Kriton, und außerdem Hermogenes und Epigenes und Äschines und Antisthenes. Auch Ktesippos, der Päanier, und Menexenos und noch einige andere Einheimische waren es; Platon aber war, glaub' ich, unwohl.

Echekr. Waren denn auch einige Auswärtige zugegen?

Ph. Ja, Simmias der Thebaner und Kebes und Phädondes, und aus Megara Eukleides und Terpsion.

Echekr. Doch wie? Hatten auch Aristippos und Kleombrotos sich eingefunden?

Ph. Diese fürwahr nicht. Es hieß, sie seien in Ägina.[5])

Echekr. War noch sonst Jemand zugegen?

Ph. Das waren, denk' ich, ungefähr Die, welche sich eingefunden hatten.

Echekr. Wie nun weiter? Wie lauteten denn, sagst du eure Gespräche?

3 Phädon. Ich will dir Alles vom Anbeginn an zu erzählen versuchen. Auch die vorhergegangenen Tage pflegten wir nämlich, ich und die Andern, zum Sokrates zu gehen, indem wir am frühen Morgen in dem Gerichtshofe, wo auch die Anklage stattfand, denn dieser war vom Gefängnisse nicht weit entfernt, uns versammelten. Nun warteten wir jedes Mal im Gespräch mit einander, bis das Gefängniß geöffnet wurde, denn Das geschah nicht allzu früh. Ward es dann geöffnet, dann traten wir zum Sokrates ein und brachten gewöhnlich den Tag mit ihm zu. Insbesondere hatten wir damals uns früher versammelt; denn als wir Tags zuvor am Abend aus dem Gefängnisse kamen [6]), erfuhren wir, das Schiff von Delos sei angelangt; darum verabredeten wir uns, möglichst früh an dem gewöhnlichen Orte uns einzufinden. So hatten wir uns eingefunden, und der Thürsteher, der uns zu öffnen pflegte, trat zu uns heraus und hieß uns warten und nicht eher eintreten, bis er selbst uns rufen würde; denn die Eilfmänner, sagte er, entfesseln den Sokrates und kündigen ihm an, daß er am heutigen Tage sterben muß. Nach kurzem Verweilen kam er nun wieder und forderte uns auf, einzutreten.

60 Bei unserm Eintritt fanden wir nun den Sokrates eben entfesselt [7]) und Xanthippen, du kennst sie ja [8]), die sein Knäbchen hielt und bei ihm saß. Als uns nun Xanthippe erblickte, jammerte sie auf und sagte ungefähr, in der Weise der Frauen: Ach, Sokrates, jetzt werden deine Freunde zum letzten Male dich begrüßen, und du sie. Und Sokrates blickte auf den Kriton: Lieber Kriton, sagte er, es bringe doch Jemand Diese nach Hause. Und einige von den Dienern des Kriton führten sie weg, indem sie aufschrie und sich zerschlug. Sokrates aber erhob sich auf seinem Lager zum Sitzen, zog das Schienbein zurück und rieb es mit der Hand. Welch' eine seltsame Erscheinung, ihr Männer, sagte er, indem er es rieb, ist, was die Menschen angenehm nennen; in wie wunderbarem Verhältnisse steht es von Natur zu Dem, was für das Entgegengesetzte gilt, dem Schmerzlichen, indem beide nicht zugleich bei dem Menschen sich einfinden mögen; strebt er aber dem Einen nach und erreicht es, so ist er fast immer genöthigt, auch das Andere mit hinzunehmen, als seien die beiden getheilten Empfindungen

an einem Ende verknüpft. Und ich denke, fuhr er fort, hätte Äsopos dieſe Bemerkung gemacht, hätt' er wol eine Fabel erſonnen, wie Gott die Feindſeligen habe verſöhnen wollen und da er es nicht vermocht, ihre Enden in Eines zuſammengeknüpft habe, und deshalb folgt wol, wo das Eine eintritt, ſpäter auch das Andere nach. Das ſcheint auch mir jetzt zu begegnen; da vorher die Feſſel am Schienbeine mir ſchmerzlich war, kommt doch nun offenbar das Angenehme hinterher.

Und Kebes nahm das Wort und ſagte: Beim Zeus, lieber 4
Sokrates, ſehr gut, daß du mich erinnerſt. Denn über die Gedichte, die du verfertigt haſt, indem du die Fabeln des Äſopos in Verſe brachteſt und den Anruf an den Apollon, befragten mich bereits ſo Andere, als neulich auch Euénos [*]), was dir eingefallen ſei, nachdem du hierher kamſt, Dieſes zu dichten, während du vorher nie etwas dichteteſt. Willſt du mich nun in den Stand ſetzen, den Euénos zu beſcheiden, wenn er mich wieder fragen ſollte, ich weiß aber gewiß, daß er das thun wird, ſo ſage mir, was ich erwidern ſoll.

Sag' ihm alſo, verſetzte er, lieber Kebes, der Wahrheit gemäß, daß ich Das nicht dichtete, um gegen ihn und ſeine Gedichte in die Schranken zu treten; denn daß Das nicht leicht ſei, wußt' ich; ſondern um einen Verſuch zu machen, was gewiſſe Traumgeſichte zu bedeuten haben und einer heiligen Pflicht zu genügen, ſollten ſie etwa mir dieſe Muſekunſt zu üben gebieten. Dieſe waren nämlich etwa ſo beſchaffen. Oft in meinem frühern Leben ſuchte derſelbe Traum mich heim, indem er bald in dieſer, bald in anderer Geſtalt ſich mir zeigte, aber Daſſelbe mir anbefahl. O Sokrates, ſagte er, betreibe und übe die Muſenkunſt. Und in früherer Zeit vermuthete ich, eben zu Dem, womit ich mich zu beſchäftigen pflegte, ermahne es mich und 61
rege noch dazu mich an; ſo wie man den im Laufe Begriffenen fortwährend zurufe, ſo rege auch mich das Traumgeſicht noch zu Dem an, was mich ſchon beſchäftige, indem die Philoſophie die höchſte Muſenkunſt ſei und ich dieſe betreibe. Jetzt aber, da der Rechtshandel eingetreten war und das Feſt des Gottes meinen Tod fortwährend verzögerte, bedünkte es mir Pflicht, ſollte etwa der Traum mir wieder und wieder anbefehlen, dieſe im Volke ſogenannte Muſenkunſt zu üben, ihm den Gehorſam

nicht zu verweigern, ſondern zu dichten; denn es ſei ſicherer, nicht von hinnen zu gehen, bevor ich, dem Traume gehorſam, durch Verfertigung von Gedichten einem heiligen Gebote genügte. So beſang ich denn zuerſt den Gott, dem das gegenwärtige Opfer galt [10]). Nach dem Gotte aber, in Erwägung, daß der Dichter, will er dieſen Namen verdienen, Fabeln dichten muß, nicht aber Reden, und daß ich ſelbſt nicht fabelerfinderiſch war; deshalb alſo brachte ich von den Fabeln des Äſopos, die ich kannte und die mir zu Gebote ſtanden, diejenigen in Verſe, die mir gerade zuerſt ſich darboten. [11])

Das, lieber Kebes, berichte dem Euénos und ſag' ihm ein Lebewohl und er möge, wenn er weiſe ſei, mir bald nachfolgen. Ich werde aber, ſcheint es, heute von hinnen gehen, denn die Athener gebieten es.

Und Simmias ſagte: Zu was foderſt du da den Euénos auf, lieber Sokrates? Ich bin oft mit dem Manne zuſammengetroffen; nach Dem aber, wie ich ihn kennen lernte, wird er gutwillig nicht im Geringſten deinem Rathe ſich fügen wollen.

Ei wie, ſagte er, iſt denn Euénos kein Philoſoph?

Ich wenigſtens halt' ihn dafür, ſagte Simmias.

So wird alſo, verſetzte er, ſowol Euénos Das wollen, als Jeder, der in würdiger Weiſe an dieſer Beſchäftigung Theil nimmt. Doch wird er wol nicht ſelbſt Hand an ſich legen; denn Das, ſagen ſie, ſei den göttlichen Geſetzen zuwider. Und indem er Das ſagte, ſetzte er die Beine vom Bett auf die Erde und führte von nun an ſitzend das Geſpräch fort.

Kebes fragte aber weiter: Wie meinſt du Das, lieber Sokrates, daß es den göttlichen Geſetzen zuwider ſei, ſelbſt Hand an ſich zu legen, daß aber der Philoſoph wol den Wunſch hege, dem Sterbenden nachzufolgen?

Ei wie, lieber Kebes, habt ihr, du und Simmias, nichts über dergleichen Dinge gehört, indem ihr des Umgangs des Philoláos [12]) genoſſet?

Nichts Beſtimmtes wenigſtens, lieber Sokrates.

Spreche doch fürwahr auch ich darüber nur vom Hörenſagen. Was ich alſo zufällig gehört habe, Das hab' ich keinen Grund euch vorzuenthalten; denn es dürfte vielleicht Dem-

jenigen, der dorthin zu ziehen im Begriff ist, vor Allem geziemen, dem Umzuge dorthin genau nachzuforschen und seine Ahnungen auszusprechen, wie wir glauben, daß er beschaffen sei; denn was könnte man sonst wol in der Zeit bis zu Sonnenuntergange thun?

Aus welchem Grunde behaupten sie denn nun wol, daß es 6
den göttlichen Gesetzen zuwider sei, sich selbst zu tödten, lieber Sokrates? Denn auch ich habe bereits, wonach du jetzt doch fragtest, sowol vom Philolaos, als er bei uns sich aufhielt, als auch von einigen Andern gehört, das dürfe man nicht thun; doch etwas Einleuchtendes darüber hört' ich von Keinem je.

Aber du mußt dich darum bemühen, versetzte er; denn viel- 62
leicht dürftest du es hören. Es wird in der That dir vielleicht wundersam vorkommen, wenn Das unter Allem allein für den Menschen entschieden ist, und es nie, wie bei andern Dingen, sich fügt, daß nur bisweilen und für Einige es besser ist, todt zu sein, als zu leben. Da ihnen aber der Tod besser ist, als zu leben, so wird es dir wol wundersam vorkommen, daß eben den Menschen die göttlichen Gesetze nicht gestatten, solche Wohlthat sich selbst zu erzeigen, sondern sie erst eines fremden Wohlthäters gewärtig sein müssen.

Weet Gott, sagte Kebes, in seiner eigenen Mundart, mit einem sanften Lachen.

Freilich, fuhr Sokrates fort, dürft' es so widersinnig erscheinen; dennoch aber hat es vielleicht einigen Grund. Die den Eingeweihten darüber mitgetheilte Lehre freilich, daß wir Menschen in einer Art von Haft uns befinden und daß man daraus doch sich nicht befreien oder entweichen dürfe, erscheint mir als eine hohe und schwer zu begreifende; Das jedoch, lieber Kebes, scheint man mit Recht zu behaupten, daß es Götter gebe, die für uns Sorge tragen, und daß wir Menschen ein vorzügliches Eigenthum [13]) der Götter seien. Oder bist du nicht dieser Meinung?

Der bin ich meinerseits.

Würdest also, fuhr er fort, nicht auch du, wenn etwas dir Eigenthümliches, ohne deine Erklärung, daß du seinen Tod wollest, sich selber umbrächte, ihm zürnen und es, wenn irgend eine Strafe dir zu Gebote stände, bestrafen?

Allerdings, ſagte er.

Inſofern iſt alſo die Behauptung vielleicht nicht widerſinnig, man dürfe nicht eher ſich ſelbſt umbringen, bis die Gottheit, wie im gegenwärtigen Falle, die Nothwendigkeit dazu über uns verhängt.

7 Das ſcheint wenigſtens ganz natürlich, ſagte Kebes. Was du jedoch eben ſagteſt, die Philoſophen würden leicht den Wunſch zu ſterben hegen, Das, lieber Sokrates, hat den Anſchein einer ſeltſamen Behauptung, wenn, was wir jetzt behaupteten, vernunftgemäß iſt, daß es einen Gott gebe, der für uns Sorge trage, und daß wir deſſen Eigenthum ſeien. Denn daß es die Verſtändigſten nicht verdrieße, aus dieſer Obhut zu ſcheiden, in welcher Diejenigen, welche die beſten Obwalter ſind, Götter, über ſie walten, das iſt nicht vernünftig; denn ein Solcher glaubt nicht, er werde ſelbſt, zur Freiheit gelangt, beſſer für ſich ſelber ſorgen; vielmehr könnte wol ein unverſtändiger Menſch Das glauben, man müſſe dem Herrn entfliehen, und nicht erwägen, daß man dem guten nicht entfliehen, ſondern möglichſt bei ihm ausharren muß, darum würde ſeine Flucht eine thörichte ſein; der Verſtändige aber möchte wol wünſchen, ſtets bei Dem zu ſein, der beſſer iſt, als er ſelbſt. Und ſo, lieber Sokrates, wäre fürwahr das Gegentheil von Dem, was jetzt behauptet wurde, das Natürliche: Den Verſtändigen kommt es zu, Verdruß zu empfinden, wenn ſie ſterben, den Unverſtändigen, darüber ſich zu freuen.

63 Als nun Sokrates Das hörte, ſchien er mir über das eifrige Streben des Kebes ſich zu freuen und ſagte, indem er uns anſah: Daß doch Kebes immer Gründe ausſpäht und Dem, was Einer ſagt, nicht ſo leicht beiſtimmen mag!

Jetzt aber, lieber Sokrates, ſagte Simmias, ſcheint wenigſtens auch mir Kebes etwas für ſich zu haben, denn in welcher Abſicht ſollten weiſe Männer Herren entfliehen wollen, die wirklich beſſer ſind als ſie, und gern ſich von ihnen trennen? Die Rede des Kebes ſcheint mir aber gegen dich gerichtet, daß es dir ſo leicht wird, ſowol von uns zu ſcheiden, als von Oberherren, die du ſelbſt für gute erklärſt, den Göttern.

Ihr habt recht, erwiderte er. Ihr meint nämlich, denk' ich, mir liege ob, mich dagegen, wie vor Gericht, zu vertheidigen.

Ja, allerdings, ſagte Simmias.

Wohlan denn, ſagte er, ich will mich gegen euch überzeu- 8
gender als gegen die Richter zu vertheidigen ſuchen. Denn, fuhr er fort, wenn ich, lieber Simmias und Kebes, nicht glaubte erſtens zu andern weiſen und gütigen Göttern zu kommen, und dann auch zu verſtorbenen Menſchen, beſſer als die hier lebenden, dann wär' es wol Unrecht, wenn ich über meinen Tod keinen Verdruß empfände. Nun aber ſeid überzeugt, daß ich zu wackern Männern zu kommen hoffe. Doch möcht' ich Das nicht mit voller Gewißheit behaupten; daß ich aber zu Göttern als ſehr guten Herren kommen werde, möcht' ich irgend etwas mit Gewißheit behaupten, ſo iſt's auch Das, deß ſeid gewiß; ſodaß ich deshalb nicht, wie Andere, verdrießlich, ſondern der frohen Hoffnung bin, auch den Abgeſchiedenen werde Etwas und, wie ja auch die alte Sage lautet, weit Beſſeres den Guten als den Schlechten, zu Theil werden.

Doch wie, lieber Sokrates? ſagte Simmias. Biſt du geſonnen, von hinnen zu ziehen, indem du dieſe Anſicht für dich behältſt, oder wollteſt du ſie wol auch uns mittheilen? Denn meinem Bedünken nach wäre das auch für uns ein Vortheil. Und zugleich wird darin deine Vertheidigung beſtehen, wenn du uns von Dem, was du behaupteſt, überzeugſt.

Verſuchen will ich es wenigſtens, verſetzte er; doch zuerſt wollen wir den Kriton da nicht unbeachtet laſſen, was es iſt, das er ſeit lange ſchon mir ſagen zu wollen ſcheint.

Was ſonſt, lieber Sokrates, ſagte Kriton, als daß Derjenige, der dir den Giftbecher reichen ſoll, ſeit lange ſchon begehrt, ich ſolle dir ſagen, du müſſeſt ſo wenig wie möglich ſprechen; denn die Sprechenden, ſagt er, erhitzen ſich mehr, ſo etwas vertrage ſich aber nicht mit dem Gifte; widriges Falles ſeien Diejenigen, welche ſo etwas thäten, genöthigt, den Gifttrank zwei-, ja dreimal zu nehmen.

Laß ihn reden, ſagte Sokrates; er halte ſich ſeinerſeits nur bereit, mir ihn zwei-, ja dreimal zu reichen.

Das wußt' ich ſo ziemlich ſchon; aber ſchon lange liegt er mir in den Ohren.

Laß ihn reden, wiederholte er. Vielmehr will ich euch, als Richtern, nun Rechenſchaft geben, wie ein Mann, der wirklich

ſein Leben mit dem Streben nach Weisheit hinbrachte, ganz natürlich getroſten Muth hege, wenn er zu ſterben im Begriff iſt, und daß ihn die frohe Hoffnung erfülle, er werde dort, wenn er dahinſchied, die größten Güter erlangen. Inwiefern nun das ſo ſich verhalten dürfte, Das, lieber Simmias und Kebes, will ich nachzuweiſen verſuchen.

9 Es ſcheinen nämlich die übrigen Menſchen nicht zu bemer-
64 ken, daß das Treiben Derjenigen, die ſich eben in richtiger Weiſe mit Philoſophie beſchäftigen, „auf nichts Anderes gerichtet iſt, als auf ſterben und todt ſein.“ [14]) Wenn das nun richtig iſt, ſo wäre es doch thöricht, im ganzen Leben nach nichts Anderem, als danach zu ſtreben, wenn es aber nun eintritt, über Das Verdruß zu empfinden, was man ſeit lange ſchon erſtrebte und betrieb.

Und lachend ſagte Simmias: Beim Zeus, lieber Sokrates, obgleich ich jetzt gar nicht zum Lachen geſtimmt bin, haſt du mich doch dazu gebracht. Denn ich denke, die Menge werde, wenn ſie, was du eben ſagteſt, hört, glauben, das ſei ſehr richtig gegen die Weisheits-Jünger bemerkt, und eure Mitbürger [15]) werden uns wol gar ſehr beiſtimmen, daß den Philoſophen es in der That nach dem Tode gelüſte, und daß es ihnen nicht entging, daß jene denſelben zu erleiden verdienen.

Und ſie möchten wol recht haben, lieber Simmias, das ausgenommen, daß es ihnen nicht entging. Entging es ihnen doch, inwiefern jenen nach dem Tode gelüſte und inwiefern und welchen Tod die echten Philoſophen verdienen. Denn [16]) wir wollen, fuhr er fort, um ſie unbekümmert unter uns ſelbſt die Sache beſprechen; wir bezeichnen doch Etwas mit dem Namen: Tod?

Ei allerdings, nahm Simmias das Wort.

Doch wol nichts Anderes, als die Trennung der Seele vom Körper? Und daß das Todtſein darin beſtehe, daß der Körper von der Seele getrennt, für ſich allein, und die Seele vom Körper getrennt, für ſich allein beſteht? Der Tod iſt doch nichts Anderes, als Das?

Nein, ſondern Das, erwiderte er.

Erwäge doch, mein Guter, ob auch du derſelben Meinung mit mir biſt; denn ſo werden wir beſſer, was wir erforſchen

wollen, einsehen. Erscheint es dir einem Philosophen angemessen, eifrig um dergleichen sogenannte Sinnengenüsse sich zu bemühen, wie Speise und Trank?

Nichts weniger als Das, lieber Sokrates.

Wie aber, um den Liebesgenuß?

Keineswegs.

Doch wie, scheint dir ein solcher Mann einen besondern Werth auf die andere Pflege des Körpers zu legen? Scheint er dir z. B. den Besitz von schönen Kleidern oder Schuhwerk und das übrige zum Schmucke des Körpers Gehörige werth oder gering zu achten, insofern man dergleichen nicht durchaus haben muß?

Mir wenigstens, versetzte er, scheint der wahre Philosoph Das gering zu achten.

Scheint dir also nicht, fuhr er fort, das Bestreben eines Solchen nicht auf den Körper zu gehen, sondern von diesem sich möglichst weit zu entfernen, und der Seele zugewendet?

So scheint es mir.

Zeigt es sich also nicht deutlich, daß der Philosoph zuvörderst in solchen Dingen vor allen andern Menschen seine Seele 65
von der Gemeinschaft mit dem Körper zu entbinden sucht?

Offenbar.

Und doch, lieber Simmias, bedünkt es wol den meisten Menschen, für Denjenigen, der an nichts von dergleichen Dingen Freude findet, noch Theil hat, habe das Leben keinen Werth, sondern, wen Sinnengenüsse, die vom Körper ausgehen, nicht reizen, der sei fast so gut wie todt.

Was du sagst, ist sehr wahr.

Doch was das Erlangen der Einsicht selbst anbetrifft, ist 10
dabei der Körper, wenn Jemand ihn bei der Nachforschung zu Hülfe nimmt, hinderlich oder nicht? Ich meine es etwa so: Hat wol Gesicht und Gehör etwas Untrügliches für die Menschen, oder wiederholen uns nicht in dergleichen Dingen selbst die Dichter fort und fort, daß wir nichts genau weder sehen noch hören? Sind jedoch von den sinnlichen Wahrnehmungen nicht einmal diese deutlich und genau, um wie viel weniger die andern; denn alle stehen doch diesen nach. Oder scheinen sie dir das nicht?

Ei gar ſehr, ſagte er.

Wann gelangt alſo die Seele zur Wahrheit? Denn wenn ſie in Verbindung mit dem Körper etwas zu erforſchen verſucht, dann wird ſie offenbar durch ihn getäuſcht.

Du haſt recht.

Wird ihr nun alſo nicht durch Nachdenken, wenn irgend ſonſt wie, etwas von Dem was da iſt, klar?

Ja.

Sie denkt aber wol dann am beſten nach, wenn von dieſen nichts ſie ſtört, weder Geſicht noch Gehör, weder ein Schmerz noch eine Luſt, ſondern wenn ſie ſoviel wie möglich ſelbſtändig wird, indem ſie vom Körper ſich losſagt und, inſoweit ſie es vermag, ohne ſeine Theilnahme und außer Berührung mit ihm, dem wahrhaft Seienden nachſtrebt.

So iſt es.

Verachtet alſo nicht auch hierbei die Seele des Philoſophen am meiſten den Körper, ſucht ihm zu entrinnen, und ſtrebt für ſich ſelbſtändig zu werden?

Offenbar.

Doch wie, lieber Simmias, ſteht es mit folgenden Dingen? Nennen wir etwas gerecht an ſich, oder nicht?

Ei gewiß, beim Zeus, thun wir Das.

Auch etwas ſchön und gut?

Wie ſollten wir nicht?

Sahſt du nun wol je etwas der Art mit Augen?

Niemals, verſetzte er.

Oder gelangteſt du durch irgend eine andere Wahrnehmung des Körpers dazu? Ich ſpreche aber von dem Allen, der Größe, Geſundheit, Stärke, und von dem Weſen aller insgeſammt, wie eben jedes derſelben beſchaffen iſt. Wird das der Wahrheit Entſprechendſte über dieſelben vermittels des Körpers erkannt, oder verhält es ſich ſo: daß, wer von uns ſich am meiſten und genaueſten über jedes derſelben, welches er zu erforſchen ſucht, nachzudenken bemüht, dieſer wol der Erkenntniß eines jeden am nächſten kommen dürfte?

Ja, allerdings.

Würde nun nicht Derjenige Das am ungetrübteſten thun, welcher ſoviel wie möglich blos durch Nachdenken an das Ein-

zelne herantritt, und beim Nachdenken nicht das Geſicht zu 66
Hülfe nimmt, noch eine andere Sinneswahrnehmung bei der
Überlegung heranzieht, ſondern indem er das reine Nachdenken
an und für ſich anwendet, jedes Seienden rein und an und für
ſich habhaft zu werden bemüht iſt, und ſich ſoviel wie möglich
von Augen und Ohren, ja, möcht' ich ſagen, vom ganzen Kör-
per losmacht, der ihn, wenn er Theil nimmt, verwirrt und der
Seele nicht geſtattet, Wahrheit und Einſicht zu gewinnen?
Iſt er es nicht, der, wenn ſonſt Jemand, das Seiende er-
faſſen wird?

Was du da ſagſt, verſetzte Simmias, iſt über alle Maßen
richtig, lieber Sokrates.

Iſts alſo nicht nothwendig, fuhr er fort, daß aus dieſem 11
Allen in den echten Philoſophen etwa die Meinung ſich erzeuge,
und daß ſie ungefähr ſo zu einander ſprechen: Nur ein ſchma-
ler Pfad, ſo zu ſagen, ſcheint ſich uns beim vernunftgemäßen
Forſchen zu eröffnen, da wir, ſo lange wir den Körper haben
und unſere Seele mit einem ſolchen Unheil innig verbunden
iſt, nimmer Dasjenige zur Genüge erlangen, was wir wünſchen?
Das iſt aber die Wahrheit, behaupten wir. Denn der Körper
macht uns in tauſenderlei Weiſe zu ſchaffen vermöge der un-
entbehrlichen Nahrung; ferner verhindern uns manche Krank-
heiten, wenn ſie uns überfallen, dem wirklich Seienden nachzu-
jagen; er erfüllt uns mit Neigungen und Begierden und Be-
ſorgniſſen und Trugbildern aller Art und vielen Poſſen. Sodaß,
wie man wol ſagt, wirklich und in der That durch ihn uns
alle und jede Gedanken ausgehen.

Denn auch Kriege und Partheikämpfe und Schlachten ſchafft
uns nichts Anderes, als der Körper und unſere Begierden.
Entſtehen uns doch alle Kriege um des Geldes Beſitz; Geld
uns zu erwerben, werden wir aber durch den Körper genöthigt,
indem wir der Pflege deſſelben fröhnen. Und nun fehlt es uns,
aller dieſer Urſachen wegen, an Zeit zum Streben nach Weis-
heit. Das Schlimmſte von Allem aber iſt, daß, wenn er uns
auch einige Muße läßt und wir zur Erforſchung von irgend
etwas uns wenden, er uns bei unſern Unterſuchungen immer
in die Quere kömmt und Unruhe, Verwirrung und Beſtürzung
bereitet, ſodaß er uns außer Stand ſetzt, das Wahre zu erkennen.

Vielmehr ſind wir in der That überzeugt, daß, wenn wir in ungetrübter Reinheit etwas erkennen ſollen, wir uns von ihm losmachen und die Dinge an ſich, vermittels der Seele ſelbſt, betrachten müſſen, und daß uns Das, was wir begehren und zu lieben behaupten, die Erkenntniß, dann, wie es ſcheint und wie unſere Unterſuchung ergibt, wenn wir todt ſind, nicht aber im Leben zu Theil werden wird. Denn wenn es unmöglich iſt, dem Körper vereint etwas in aller Lauterkeit zu erkennen, ſo tritt eines von beiden ein, entweder man kann nie zum Wiſſen gelangen, oder erſt nach dem Tode; denn dann wird
67 die Seele für ſich vom Körper geſchieden ſein, früher aber nicht. Und ſo lange wir leben, werden wir natürlich ſo dem Wiſſen am Nächſten kommen, wenn wir möglichſt wenig mit dem Körper uns befaſſen und, wenn es nicht unumgänglich nöthig iſt, keine Gemeinſchaft mit ihm haben, noch mit ſeinem Weſen uns beſudeln, ſondern von ihm uns rein erhalten, bis die Gottheit ſelbſt von ihm uns befreit. Und ſo werden wir geläutert und befreit von der Thorheit des Körpers, wahrſcheinlich mit Ähnlichgeſinnten zuſammenſein, und durch uns ſelbſt Alles in ſeiner Lauterkeit erkennen; Das iſt aber vielleicht das Wahre. Denn der göttlichen Ordnung dürfte es wol nicht gemäß ſein, daß der Nichtreine mit dem Reinen ſich beſchäftige. Dergleichen Reden müſſen, denk' ich, lieber Simmias, nothwendig die von der echten Wißbegier Ergriffenen unter ſich führen und ſolche Meinung hegen. Oder ſcheint es dir nicht auch ſo?

Vor Allem, lieber Sokrates.

12 Wenn alſo, lieber Freund, fuhr Sokrates fort, Das richtig iſt, ſo ſteht ſehr zu hoffen, daß, wenn Einer dahin gelangte, wohin ich wandere, er dort, wenn irgendwo ſonſt, Das erlangen werde, um was wir im vergangenen Leben uns ſo ſehr bemühten; ſodaß der mir jetzt gebotene Umzug auch von einem Andern mit froher Hoffnung angetreten wird, der da glaubt, er habe eine gleichſam geläuterte Denkkraft ſich erworben.

Ja allerdings, ſagte Simmias.

Ergibt ſich nun nicht Das als Läuterung, wovon wir längſt ſchon ſprachen, die möglichſt ſtrenge Trennung der Seele vom Körper und das Gewöhnen derſelben aus dem Körper

von allen Seiten her ſich in ſich ſelbſt zu ſammeln und zu vereinen und möglichſt, ſowol in dem jetzigen als in dem zukünftigen Zuſtande, der Feſſeln des Körpers gleichſam entbunden, in ſich ſelbſt heimiſch zu ſein?

Allerdings, ſagte er.

Wird nun nicht Das, die Entfeſſelung und Trennung der Seele vom Körper, Tod genannt?

Sonder Zweifel.

Aber ſie zu entfeſſeln beſtreben ſich, wie wir behaupten, zumeiſt und allein die in richtiger Weiſe der Weisheit Nachſtrebenden, und eben darin beſteht die Aufgabe der Philoſophen, in der Trennung und Entfeſſelung der Seele vom Körper. Oder nicht?

Offenbar.

Wäre es alſo, wie ich anfangs ſagte, nicht lächerlich, wenn Jemand, der während er lebte, ſein Leben ſo einrichtete, daß es dem Todtſein möglichſt nahe kam, hernach, wenn das wirklich ihn bedrohte, darüber verdrießlich würde? Wäre Das nicht lächerlich?

Wie ſollt' es nicht?

In der That alſo, lieber Simmias, bereiten die der Weisheit in rechter Weiſe Nachſtrebenden ſich auf das Sterben vor, und ihnen iſt unter allen Menſchen am wenigſten das Todtſein etwas Schreckliches. Das magſt du aber daraus ſchließen. Wenn ſie nämlich in jeder Hinſicht mit dem Körper verfeindet ſind und die Seele an und für ſich zu haben wünſchen, wäre es nicht große Unvernunft, wollten ſie Das, wenn es eintritt, fürchten und ſich verdrießen laſſen; wollten ſie nicht freudig dahin ziehen, wohin gelangt ſie Das zu erlangen hoffen, wonach ſie ihr Leben hindurch trachteten — ſie trachteten aber nach 68
Einſicht — und von der Verbindung mit Dem befreit ſich ſehen, dem ſie verfeindet waren? Oder ſollte demnach Jemand, während doch Viele, durch den Tod ſterblicher Lieblinge oder ihrer Frauen oder Kinder beraubt, freiwillig, von der Hoffnung geleitet dieſe wieder zu ſehen und dort mit den Gegenſtänden ihrer Sehnſucht zuſammen zu ſein, nach dem Hades hinabzugehen ſich entſchloſſen; ſollte Jemand, der wirklich nach Einſicht trachtet und zuverſichtlich eben dieſe Hoffnung hegt, daß er

nirgend anderwärts in einer der Rede werthen Weiſe zu ihr gelangen werde, als im Hades, es ſich verdrießen laſſen, zu ſterben, und nicht freudig dorthin ziehen? Man ſollt' es meinen, Lieber, wenn er in der That ein Weisheitsfreund iſt. Denn er wird ſehr lebhaft die Überzeugung hegen, daß er nirgend anderwärts zu ungetrübter Einſicht gelangen werde, als dort. Wenn Das aber ſo wie ich eben ſagte ſich verhält, wäre es wol nicht große Unvernunft, wenn ſo Einer den Tod fürchten wollte?

13 Ja, beim Zeus, eine große, erwiderte er.

Iſt's dir nun nicht, ſagte er, ein genügender Beweis, daß ein Mann, den du, wenn er ſterben ſoll, darüber verdrießlich ſiehſt, nicht ein Weisheits- ſondern ein Leibesfreund ſei? Derſelbe iſt wol auch ein Freund von Geld und Ehrenſtellen, ſei es des Einen von ihnen, oder auch beider.

Allerdings verhält es ſich ſo, wie du ſagſt.

Kommt nun nicht auch, lieber Simmias, Das, was man Tapferkeit nennt, jenen ſo Geſinnten vornehmlich zu?

Durchaus wol.

Auch die Beſonnenheit alſo, welche ſelbſt die große Menge Beſonnenheit nennt, von den Begierden ſich nicht hinreißen, ſondern gegen ſie gleichgültig und ſittſam zu ſein, kömmt ſie nicht Denen allein zu, welche vor Allem den Körper nicht beachten und dem Streben nach Weisheit ihr Leben widmen?

Nothwendig.

Denn willſt du, fuhr er fort, die Tapferkeit und Beſonnenheit anderer Menſchen betrachten, ſo wird ſie dir ſeltſam erſcheinen.

Wie denn ſo, lieber Sokrates?

Du weiſt doch, daß alle Andern den Tod zu den großen Übeln zählen?

Ei ja wohl.

Setzen ſich alſo nicht die Tapfern unter ihnen dem Tode aus Furcht vor größern Übeln aus, wenn ſie ſich ihm ausſetzen?

So iſts.

Aus Furcht und Beſorgniß ſind alſo alle mit Ausnahme der Philoſophen tapfer. Seltſam iſt es jedoch fürwahr, daß Jemand aus Furcht und Verzagtheit tapfer ſei.

Allerdings wol.

Wie aber, geht es den Wohlgeſitteten unter ihnen nicht gerade ebenſo? Eine gewiſſe Zügelloſigkeit macht ſie beſonnen. Obſchon wir Das wol für unmöglich erklären, begegnet ihnen doch etwas dem Ähnliches bei dieſer behaglichen Beſonnenheit; indem ſie nämlich gewiſſe Sinnengenüſſe einzubüßen beſorgen und ihrer begehren, enthalten ſie ſich, von dieſem beherrſcht, anderer. Obgleich ſie von Sinnengenüſſen ſich beherrſchen zu 69
laſſen Zügelloſigkeit nennen, begegnet es ihnen doch, den Reizungen der Sinne erliegend, andere Reizungen derſelben zu bewältigen. Das kömmt aber auf Das, was eben geſagt wurde, hinaus, daß gewiſſermaßen eine Art von Zügelloſigkeit ſie beſonnen machte.

So ſcheint es freilich.

Daß nur Das, mein trefflicher Simmias, nicht etwa nicht der rechte Tauſchhandel in Bezug auf die Tugend iſt, Sinnengenüſſe für Sinnengenüſſe, Schmerzliches für Schmerzliches, Befürchtung für Befürchtung und Größeres für Kleineres, wie Geldſtücke, einzutauſchen, ſondern daß nur Das die rechte Münze iſt, für die man das Alles einzutauſchen hat, Einſicht, und daß für ſie und mit ihr verbunden in der That Alles käuflich und verkäuflich iſt, ſo Tapferkeit, wie Beſonnenheit und Gerechtigkeit, und daß überhaupt die wahre Tugend mit Einſicht verbunden iſt, ob nun Sinnengenüſſe und Befürchtungen und alles Andere davon oder dazu kommen, daß aber eine Tugend, die, der Einſicht entbehrend, das Eine für das Andere eintauſcht, ein Schattenbild iſt, von niedriger Sinnesart zeugend und nichts Geſundes, noch Wahres enthaltend, der wahre (Tauſchhandel) aber in der That in einer Läuterung von dieſem Allen beſteht und die Beſonnenheit und die Gerechtigkeit und die Tapferkeit, ja die Einſicht ſelbſt ein Reinigungsmittel iſt. Ja ſelbſt jene Männer, welche den Geheimdienſt uns einrichteten, ſcheinen gar nicht zu verachten, ſondern in der That vorlängſt ſchon darauf hinzudeuten, daß Derjenige, welcher durch Weihungen ungeläutert nach dem Hades hinabkommt, im Unflath liegen, der Geläuterte und Eingeweihte dagegen, gelangt er dorthin, bei den Göttern hauſen wird. Denn es gibt, ſagen die der Weihungen Kundigen, der Thyrſosträger viele, der vollſtändig

Eingeweihten aber nur wenige; das ſind aber, meiner Meinung nach, keine Andern, als die, welche der Weisheit auf die rechte Weiſe nachſtrebten.[17]) Ihnen mich beizugeſellen, unterließ auch ich nichts im Leben, ſondern ſtrebte eifrig in aller Weiſe danach. Ob meine Bemühung die rechte war und ob ich etwas erreichte, Das werden wir, kommen wir dorthin, ſo Gott will, genau erfahren; in kurzer Friſt, wie mich bedünkt.

Das alſo, lieber Simmias und Kebes, iſt meine Vertheidigung, daß ich mit Fug es mir nicht zu Herzen nehme, noch mit Verdruß euch und meine Gebieter hier oben verlaſſe, in der Meinung, daß ich dort nicht minder gute Gebieter ſowie Freunde finden werde; die Menge aber gibt Dem keinen Glauben. Sprach ich alſo in dieſer Vertheidigung überzeugender zu euch, als zu den atheniſchen Richtern, dann dürfte ſie wol mir gelungen ſein.

---

14 Als Sokrates Das geſagt hatte, nahm Kebes das Wort. Lieber Sokrates, ſagte er, das Übrige ſcheint mir wohl geſpro-
70 chen; in Betreff der Seele aber erregt es den Menſchen großes Bedenken, ſie möge, ſobald ſie ſich vom Körper trennte, fürderhin nirgends ſein, ſondern an dem Tage, an welchem der Menſch ſterbe, untergehen und vernichtet werden; ſie möge, ſogleich nach ihrer Trennung und ihrem Austritt aus dem Körper, wie ein Hauch oder Rauch verfliegen und hinfort aufhören irgendwo zu ſein. Wäre ſie jedoch irgendwo ſelbſtändig in ſich ſelbſt vereint und von den Übeln befreit, die du jetzt aufzählteſt, dann dürften wir wol getroſt die ſchöne Hoffnung hegen, lieber Sokrates, daß Das wahr ſei, was du ſagſt. Doch bedarf es vielleicht noch mancher Troſtgründe und Beweiſe, daß die Seele nach dem Tode des Menſchen fortbeſteht und Kraft und Einſicht beſitzt.

Du haſt recht, lieber Kebes, ſagte Sokrates. Aber was fangen wir doch an? Wünſcheſt du, daß wir eben darüber uns unterreden, ob es wahrſcheinlich ſei oder nicht, daß Das ſich ſo verhalte?

Gern fürwahr, erwiderte Kebes, möcht' ich meinerſeits deine Meinung darüber hören.

Wenigſtens denk' ich nicht, ſagte er, Sokrates nämlich, daß es wol Jemand, der Das mit anhörte, und ſollt' es ein Luſtſpielſchreiber ſein [18]), ſagen wird, ich treibe leeres Geſchwätz und ſpreche über ungehörige Dinge. Meint ihr alſo, ſo müſſen wir es in Unterſuchung ziehen.

Erwägen wir es aber etwa in folgender Weiſe, ob wol 15
die Seelen der verſtorbenen Menſchen im Hades ſich befinden, oder nicht. Es herrſcht alſo eine alte Sage, die uns erinnerlich iſt, daß ſie von hierher dorthin kamen, und daß ſie wieder hierher zurückkehren, und aus denen der Verſtorbenen hervorgehen. Und wenn Das ſo ſich verhält, daß aus den Verſtorbenen die Lebenden wieder entſtehen, wie könnt' es wol anders ſein, als daß unſere Seelen dort ſich befinden? Denn ohne zu ſein könnten ſie wol nicht wieder geboren werden, und es wäre ein ausreichender Beweis, daß Das ſich ſo verhalte, wenn es wirklich offenbar würde, daß die Lebenden nirgend anderswoher entſtänden, als aus den Verſtorbenen. Iſt Das aber nicht der Fall, dann möcht' es wol eines andern Beweiſes bedürfen.

Allerdings, ſagte Kebes.

Erwäge Das nun, fuhr er fort, willſt du es leichter begreifen, nicht blos in Bezug auf Menſchen, ſondern wir wollen es auch in Bezug anf alle lebende Geſchöpfe und Gewächſe betrachten und überhaupt auf Alles, bei welchem ein Entſtehen ſtattfindet, ob Alles daher und nicht anderswoher entſteht, als das Entgegengeſetzte aus dem Entgegengeſetzten, wo ſo etwas ſtattfindet, wie z. B. das Schöne etwa dem Häßlichen und das Gerechte dem Ungerechten entgegengeſetzt iſt, und tauſenderlei Anderes ſich ebenſo verhält. Das laß uns alſo erwägen, ob es nothwendig iſt, daß diejenigen Dinge, die ein Entgegengeſetztes haben, nirgend anderswoher entſtehen, als aus dem ihnen Entgegengeſetzten. Als wenn etwas größer wird, iſt es da nicht nothwendig, daß es aus dem vorher Kleineren nachher größer werde?

Ja.

Wird es nicht, auch wenn es kleiner wird, aus dem vorher 71
Größeren ſpäter kleiner werden?

So iſt es, ſagte er.

Und gewiß wird doch aus dem Stärkern das Schwächere und aus dem Langſamen das Schnellere?

Allerdings.

Und wie? Wenn etwas ſchlechter wird, nicht aus dem Beſſern, und wenn gerechter, aus dem Ungerechtern?

Wie ſollt' es nicht?

Leuchtet uns alſo Das nicht zur Genüge ein, daß ſo Alles entſteht, das Entgegengeſetzte aus dem Entgegengeſetzen?

Allerdings.

Wie ferner? Findet bei ihnen auch etwas der Art ſtatt, wie ein doppeltes Entſtehen zwiſchen je zwei Entgegengeſetzten, da deren zwei ſind, dieſes aus jenem, und wiederum jenes aus dieſem? Denn zwiſchen dem Größer- und Kleinerſein einer Sache findet eine Zu- und Abnahme ſtatt, und ſo ſagen wir, ſie nehme zu und ſie nehme ab.

Ja.

Muß es ſich nicht nothwendig auch mit dem Abſondern und Vermiſchen, dem Erkalten und Erwarmen und mit Allem, wenn wir bisweilen auch keine Ausdrücke dafür haben, doch allerwärts, der Sache nach wenigſtens, ebenſo verhalten, daß ſie wechſelſeitig aus einander entſtehen, und daß ein Entſtehen das Einem aus dem Andern ſtattfinde?

Allerdings.

16 Wie alſo? Steht etwas dem Leben entgegen, wie das Schlafen dem Wachen?

Ja, allerdings.

Was?

Das Todtſein.

Entſtehen nun nicht dieſe beiden wechſelſeitig aus einander, wenn ſie entgegengeſetzt ſind, und liegt nicht zwiſchen ihnen, da es zwei ſind, ein doppeltes Entſtehen?

Wie ſollt' es nicht?

Ich will dir nun, fuhr Sokrates fort, das eine der beiden Verbundenen angeben, deren ich gedachte, es ſelbſt und ſein Entſtehen, du aber nenne mir das andere. Ich meine das Schlafen und das Wachen und daß aus dem Schlafen das Wachen entſtehe und aus dem Wachen das Schlafen, und daß das Entſtehen dieſer beiden, des einen das Einſchlafen, des

andern das Erwachen ſei. Erklärt' ich mich dir deutlich genug, oder nicht?

Ei ja wohl.

Gib doch auch du mir es ſo vom Leben und Tode an. Behaupteſt du nicht, das Leben ſei dem Todtſein entgegengeſetzt?

Ja. Das behaupt' ich.

Und daß ſie wechſelſeitig aus einander entſtehen?

Ja.

Was iſt nun Das aus dem Lebenden Entſtehende?

Das Todte.

Was aber, fragte er weiter, das aus dem Todten?

Nothwendig muß man zugeben, das Lebende.

So entſtehen alſo, lieber Kebes, aus den Todten das Lebende und die Lebenden?

Offenbar.

Demnach befinden ſich alſo unſere Seelen im Hades.

Natürlich.

Iſt nun nicht von den beiden hierher gehörigen Entſtehungen die eine einleuchtend? Denn gewiß iſt das Sterben einleuchtend. Oder nicht?

Ei ja wohl.

Was fangen wir alſo an, wollen wir dagegen nicht auch die entgegengeſetzte Entſtehung zugeben, ſondern ſoll hier die Natur uns für lahm gelten? Oder müſſen wir nothwendig eine dem Sterben entgegengeſetzte Entſtehung zugeben?

Durchaus wol.

Welche denn?

Das Wiederaufleben.

Dürfte nun alſo nicht, wenn das Wiederaufleben ſtattfindet, das Wiederaufleben eine Entſtehung der Lebenden aus den Todten ſein?

Allerdings.

Demnach kommen wir auch in dieſer Weiſe darüber überein, daß die Lebenden ebenſowol aus den Verſtorbenen entſtanden, wie die Verſtorbenen aus den Lebenden. Iſt das aber der Fall, dann erſchien es uns [18b]) als ein hinreichender Beweis, daß ſich die Seelen der Verſtorbenen irgendwo befinden, von wannen ſie wieder in das Leben treten. 72

Nach dem Zugegebenen, lieber Sokrates, ſcheint es mir nothwendig ſich ſo zu verhalten.

17 Siehe alſo, lieber Kebes, fuhr er fort, daß wir, meinem Bedünken nach, gar nicht mit Unrecht darüber übereingekommen ſind. Denn wenn nicht das Entſtehen des Einen, gleichſam einen Kreislauf beſchreibend, dem des Andern entſpräche, ſondern das Entſtehen ein geradausgehendes des Einen aus dem Entgegengeſetzten wäre und nicht wieder nach dem Andern umlenkte und eine Beugung machte, weißt du wol, daß zuletzt Alles wol dieſelbe Geſtalt bekommen, daſſelbe Loos erfahren und zu entſtehen aufhören würde?

Wie meinſt du?

Was ich meine, erwiderte er, iſt nicht ſchwer zu begreifen; ſondern wie wenn das Einſchlafen zwar ſtattfände, das aus dem Schlafen aber entſtehende Erwachen ihm nicht entſpräche, weißt du wol, daß dann Alles den Endymion [19]) zu einer abgeſchmackten Fabel machen und es in keiner Weiſe auffallen würde, weil es allem Andern ebenſo ergangen wäre wie ihm, daß es ſchlief? Auch wenn Alles ſich vermiſchte, nicht aber ſonderte, dann würde es bald zur Annahme des Anaxagoras gekommen ſein, alle Dinge ſeien ungeſondert. Wär' es nun nicht, mein geliebter Kebes, ebenſo, wenn Alles ſtürbe, was da des Lebens theilhaftig iſt, das Todte aber, nachdem es dahinſtarb, in dieſem Zuſtande verharrte und nicht wieder auflebte, durchaus nothwendig, daß zuletzt Alles todt wäre und nichts lebte? Denn wenn das Lebende aus dem Andern hervorginge, das Lebende aber dahinſtürbe, wie anders könnt' es kommen, als daß der Tod Alles dahinraffte?

Durchaus nicht anders, lieber Sokrates, ſagte Kebes; was du ſagſt, ſcheint mir vielmehr ganz richtig.

Verhält es ſich doch, lieber Kebes, am allerwahrſcheinlichſten ſo, und wir geben Das von keiner Täuſchung befangen zu; es findet vielmehr das Wiederaufleben ſtatt, und das Entſtehen der Lebenden aus den Todten, und das Fortbeſtehen der Seelen der Vorſtorbenen, und daß ſich die guten beſſer und die ſchlechten ſchlechter befinden.

Und gewiß, nahm Kebes das Wort, auch nach jener Be- 18
hauptung, wenn sie richtig ist, die du, lieber Sokrates, oft auf-
zustellen pflegtest, daß unser Erlernen nichts anderes, als ein
Sicherinnern ist, auch jener zufolge ist es nothwendig, daß wir
in irgend einer frühern Zeit Das gelernt haben, dessen wir
jetzt uns erinnern. Das ist aber unmöglich, wenn nicht unsere
Seele sich irgendwo befand, bevor sie in diese menschliche Ge- 19
stalt kam; sodaß auch sonach die Seele etwas Unsterbliches zu
sein scheint.

Aber, lieber Kebes, nahm Simmias das Wort, welches sind denn die Beweise dafür? Rufe sie mir in das Gedächtniß zurück; denn sie sind mir im Augenblicke nicht recht erinnerlich.

Vermittelst Eines sehr schönen Beweises, sagte Kebes, daß die Menschen auf vorgelegte Fragen, wenn sie Jemand richtig stellt, von selbst Alles sagen, wie es sich verhält; wenn aber nicht ein Wissen und eine richtige Einsicht ihnen inwohnte, wären sie wol nicht Das zu thun im Stande. Wenn ferner Jemand sie zu geometrischen Zeichnungen, oder etwas dergleichen hinführt, dann weist er ganz deutlich nach, daß Das sich so verhält. [20])

Bist du aber, lieber Simmias, sagte Sokrates, nicht auf diese Weise zu überzeugen, so bedenke, ob du uns beistimmst, wenn du etwa in folgender es betrachtest. Denn du kannst dich doch nicht überzeugen, inwiefern Das, was man Erlernen nennt, ein Erinnern ist?

Das kann ich wol, sagte er, Simmias nämlich, aber ich möchte eben Das, wovon die Rede ist, erfahren, daran erinnert werden, und beinahe wird es mir bereits durch Das, was Kebes nachzuweisen versuchte, erinnerlich und ich glaube es, nichts desto weniger möcht' ich jetzt hören, auf welche Weise du es nachzuweisen versuchest.

Ich so, erwiderte Sokrates. Wir räumen doch gewiß ein, wenn Jemand an etwas sich erinnert, mußte er vorher einmal es wissen?

Allerdings.

Räumen wir nun nicht auch ein, daß wenn ein Wissen auf diese Weise uns zu Theil wird, dieses eine Rückerinnerung sei?

Ich meine aber etwa auf folgende Weiſe: Wenn Jemand, der zuvor etwas ſah, oder hörte, oder in irgend einer andern Weiſe wahrnahm, nicht blos Das erkannte, ſondern auch an etwas Anderes dabei dachte, deſſen Kenntniß nicht dieſelbe, ſondern eine verſchiedene iſt, ſagen wir da nicht mit Recht, daß er Deſſen, an das er dachte, ſich erinnerte?

Wie meinſt du?

Etwa ſo: Die Kenntniß eines Menſchen und einer Leier iſt doch wol etwas Verſchiedenes?

Wie ſollte ſie nicht?

Weißt du nun nicht, daß den Liebhabern, wenn ſie eine Leier, oder einen Mantel oder ſonſt etwas, deſſen ſich ihre Lieblinge zu bedienen pflegen, erblickten, das widerfahre, daß ſie die Leier erkannten und als Vorſtellung das Bild des Knaben erfaßten, dem die Leier gehörte? Das iſt aber eine Rückerinnerung; ſo wie oft Jemand, indem er den Simmias erblickte, des Kebes ſich erinnerte, und wie tauſenderlei ähnliche Fälle eintreten dürften.

Gewiß, beim Zeus, tauſenderlei, ſagte Simmias.

Iſt nun nicht alſo Das eine Rückerinnerung, vorzüglich wenn es ihm bei Dingen widerfährt, die er, durch die Länge der Zeit und weil er nicht daran dachte, bereits vergeſſen hatte?

Gewiß, allerdings.

Wie weiter, fuhr er fort, kann man ſich, indem man ein gemaltes Pferd oder eine gemalte Leier erblickte, eines Menſchen, und wenn man den Simmias gemalt ſah, des Kebes erinnern?

Ja wohl.

74 Nicht auch, wenn man den Simmias gemalt ſah, des Simmias ſelbſt?

Gewiß kann man Das.

19 Folgt nun nicht in Bezug auf das Alles, daß eine Rückerinnerung vermittels des Ähnlichen, und auch vermittels des Unähnlichen ſtattfinde?

Das folgt.

Wenn ſich aber Jemand vermittels des Ähnlichen an etwas erinnert, muß es ihm nicht nothwendig noch dazu begegnen, daß er bedenkt, ob demſelben in Bezug auf die Ähnlichkeit mit jenem, deſſen er ſich erinnerte, etwas fehlt oder nicht?

Nothwendig.

Erwäge aber, ob Das ſich folgendergeſtalt verhält, fuhr er fort. Wir behaupten doch wol, daß es ein Gleiches gebe, ich meine nicht ein Stück Holz dem andern, oder ein Stein dem Steine, oder ſonſt etwas Anderes der Art, ſondern neben dieſen Allen etwas Anderes, das Gleiche an ſich. Behaupten wir, daß es Das gebe, oder nicht?

Gewiß, wir behaupten es, beim Zeus, ganz entſchieden, ſagte Simmias.

Wiſſen wir auch, wie es beſchaffen iſt?

Ja wohl, erwiderte er.

Woher nahmen wir die Kenntniß deſſelben? Doch nicht von den Dingen, die wir jetzt erwähnten? Bildeten wir uns, indem wir gleiche Holzſtücke, Steine und Anderes ſahen, daraus die Vorſtellung von jenem, das etwas von ihnen Verſchiedenes iſt? Oder erſcheint es dir nicht als etwas Verſchiedenes? Erwäg' es auch in folgender Weiſe. Erſcheinen nicht bisweilen gleiche Steine und Holzſtücke bald, während ſie dieſelben bleiben, als gleich, bald aber nicht?

Ja, allerdings.

Wie weiter? Tritt der Fall ein, daß das Gleiche an ſich dir ungleich erſchien, oder die Gleichheit als Ungleichheit?

Nimmermehr, lieber Sokrates.

Demnach ſind, fuhr er fort, dieſe gleichen Dinge und das Gleiche an ſich nicht Daſſelbe.

Als ſolches erſcheinen ſie mir keineswegs, lieber Sokrates.

Gewiß aber haſt du aus dieſen gleichen Dingen, die von jenem Gleichen verſchieden ſind, dennoch die Kenntniß deſſelben dir abgeleitet und erlangt?

Du haſt ſehr recht, entgegnete er.

Das ihnen, nicht wahr, ähnlich oder unähnlich iſt?

Allerdings.

Das macht aber, fuhr er fort, keinen Unterſchied. Wenn du alſo, etwas Anderes erblickend, aus dieſer Geſichtswahrnehmung eine andere Vorſtellung dir bildeteſt, ob nun eine ähnliche oder unähnliche, ſo würde Das nothwendig eine Rückerinnerung ſein.

Ja, ganz gewiß.

Wie ſteht es aber damit? ſagte er; geht es uns etwa mit den Holzſtücken und den gleichen Dingen, von denen wir jetzt ſprachen, auf ähnliche Weiſe? Erſcheinen ſie uns etwa ſo gleich, wie das Gleiche an ſich? Oder fehlt ihnen etwas daran, inſofern ſie nicht ſo wie das Gleiche beſchaffen ſind, oder nichts?

Und zwar ſehr viel, verſetzte er.

Geben wir alſo nicht zu, daß, wenn Jemand, indem er etwas erblickt, dabei denkt: Das, was ich jetzt erblicke, macht Anſpruch ſo beſchaffen zu ſein, wie etwas Anderes des (wahrhaft) Seienden, es ſteht ihm aber nach und vermag nicht ſo wie jenes beſchaffen zu ſein, ſondern iſt mangelhafter; iſt es wol nicht nothwendig, daß, wer ſo etwas denkt, Dasjenige vorher kannte, wovon er ſagt, daß dieſes ihm zwar gleiche, aber nachſtehe?

Nothwendig.

Wie alſo? Erfahren auch wir Ähnliches, in Bezug auf gleiche Dinge und das Gleiche an ſich, oder nicht?

Durchaus.

Demnach iſt es nothwendig, daß wir das Gleiche vor jener Zeit kannten, wo wir zuerſt, beim Anblick gleicher Dinge, den Gedanken faßten, dieſe alle ſtreben ſo wie das Gleiche beſchaffen zu ſein, ſtehen ihm aber nach.

So iſts.

Aber gewiß, geben wir auch zu, daß wir nicht auf anderm Wege auf den Gedanken kamen oder darauf kommen konnten, als vermittels des Sehens, oder Betaſtens oder irgend einer andern ſinnlichen Wahrnehmung; denn dieſes Alles gilt mir für Daſſelbe.

Freilich iſt es Das, lieber Sokrates, in Bezug auf Das, was deine Rede nachweiſen will.

Vermittels der ſinnlichen Wahrnehmungen aber muß man erkennen, daß alles in den ſinnlichen Wahrnehmungen Begriffene jenem nachſtrebt, dem was das Gleiche iſt, ihm aber nachſteht. Oder wie erklären wir uns?

In dieſer Weiſe.

Bevor wir alſo begannen zu ſehen, zu hören und ſonſt ſinnlich wahrzunehmen, mußten wir irgendwoher die Kenntniß,

was das Gleiche an sich ist, erlangt haben, wenn wir das durch Sinneswahrnehmungen als gleich Erkannte auf Jenes zurückführen sollten, weil Alles der Art so wie Jenes zu sein strebt, aber mangelhafter ist.

Das folgt nothwendig aus dem bereits Gesagten, lieber Sokrates.

Also gleich nach der Geburt sahen und hörten wir und hatten die andern Sinneswahrnehmungen?

Allerdings.

Mußten wir aber nicht, unserer Behauptung nach, vorher die Kenntniß des Gleichen erlangt haben?

Ja.

Natürlich mußten wir also nothwendig dieselbe erlangt haben, bevor wir geboren wurden.

Natürlich.

Kannten wir nun nicht, wenn wir sie vor unserer Geburt erlangten und mit ihr geboren wurden, sowol vor unserer Geburt, als sogleich nach derselben, nicht nur das Gleiche und das Größere und das Kleinere, sondern auch alles Andere der Art? Denn wie von dem Gleichen, nicht minder sprechen wir zugleich von dem Schönen an sich und dem Guten an sich, und dem Gerechten und Gottseligen, und wie ich sage von allem von uns sowol in den Fragen, die wir stellten, als in den Antworten, die wir gaben, mit dem Ausdruck: was dä ist, Bezeichneten; sodaß wir nothwendig die Kenntniß von diesem Allen insgesammt vor der Geburt erlangt haben müssen.

So ist's.

Und wenn wir nach Erlangung einer Kenntniß nicht immer wieder sie vergaßen, müssen wir in ihrem fortwährenden Besitze geboren werden und das Leben hindurch in ihrem fortwährenden Besitze bleiben. Denn der Besitz einer erlangten Kenntniß besteht doch in dem Festhalten und Nichtwiedereinbüßen derselben? Oder nennen wir nicht das Einbüßen einer erlangten Kenntniß Vergessen?

Ja, ganz gewiß, lieber Sokrates.

Wenn wir aber, denk' ich, nachdem wir sie vor unserer Geburt erlangten und bei unserer Geburt einbüßten, später, vermittels der darauf bezüglichen Wahrnehmungen, jene Er-

kenntniſſe, die wir früher ſchon einmal beſaßen, wiedererlangen, wäre dann wol nicht Das, was wir Erlernen nennen, das Wiedererlangen einer uns angehörigen Kenntniß? Und werden wir wol nicht uns richtig ausdrücken, wenn wir Das ein Wiedererinnern nennen?

Allerdings.

16 Denn Das ergab ſich doch als möglich, daß man bei einer Wahrnehmung durch Sehen, Hören oder irgend einen andern Sinneneindruck an etwas davon Verſchiedenes, was in Vergeſſenheit gerathen war, dachte, welches jenem als unähnlich oder ähnlich nahe kam. Sodaß, wie ich ſage, der eine von den beiden Fällen ſtattfindet: Entweder wir wurden mit dieſem Wiſſen geboren und beſitzen es Alle das Leben hindurch; oder Diejenigen, von denen wir behaupten, ſie erlernen es, thun ſpäter weiter nichts, als ſie erinnern ſich deſſen und das Erlernen dürfte wol eine Rückerinnerung ſein.

Ja, ſo verhält es ſich allerdings, lieber Sokrates.

21 Was ziehſt du alſo vor, lieber Simmias? Daß wir mit einem Wiſſen geboren werden, oder daß wir ſpäter an Das uns erinnern, deſſen Kenntniß wir früher erlangt hatten?

Im Augenblick vermag ich mich nicht zu entſcheiden, lieber Sokrates.

Doch wie? Vermagſt du über Folgendes dich zu entſcheiſcheiden und was meinſt du dazu? Dürfte wol Jemand, der etwas weiß, von Dem, was er weiß, Rechenſchaft zu geben im Stande ſein, oder nicht?

Das iſt durchaus nothwendig, lieber Sokrates.

Scheinen dir denn auch Alle über Das, was wir eben beſprachen, Rechenſchaft geben zu können?

Fürwahr, Das wünſcht' ich wohl, antwortete Simmias; weit eher beſorg' ich jedoch, daß morgen um dieſe Stunde kein Menſch mehr im Stande ſein wird, Das auf eine würdige Weiſe zu thun.

Demnach ſcheinen dir, lieber Simmias, nicht Alle es zu wiſſen?

Keineswegs.

Sie erinnern ſich alſo an Das, was ſie dereinſt erlernten?

Nothwendig.

Wann erlangten unſere Seelen die Kenntniß deſſelben? Doch gewiß nicht, ſeit wir Menſchen ſind.

Gewiß nicht.

Alſo früher?

Ja.

Demnach, lieber Simmias, waren auch unſere Seelen früher, ehe ſie in menſchlicher Geſtalt erſchienen, ohne Körper, und beſaßen Einſicht.

Wenn wir nicht etwa zugleich mit der Geburt ſie erlangten, lieber Sokrates; denn dieſe Zeit bleibt noch übrig.

Mag ſein, lieber Freund, in welcher andern Zeit büßten wir ſie aber ein! Denn im Beſitze derſelben wurden wir nicht geboren, wie wir eben einräumten. Oder büßten wir ſie zur ſelben Zeit ein, zu der wir ſie erlangten? Oder weißt du noch eine andere Zeit anzugeben?

Keineswegs, lieber Sokrates; ſondern ich merkte nicht, daß meine Rede eine nichtige war.

Verhält es ſich alſo nicht, lieber Simmias, mit uns ſo? 22
Wenn, was wir immerdar wiederholen, es ein Schönes und ein Gutes und die geſammte Weſenheit der Art gibt, und wir auf ſie alles aus den Sinneswahrnehmungen Hervorgehende zurückführen, als auf ein früher uns Angehöriges und dieſes mit jenem vergleichen, iſts nicht nothwendig, daß, wie dieſes iſt, ſo auch unſere Seele war, ſelbſt ehe denn wir geboren wurden; findet aber nicht das Eine ſtatt, auch das Andere nicht ſtattfindet?

Über die Maßen leuchtet es, lieber Sokrates, mir ein, erwiderte Simmias, daß dieſelbe Nothwendigkeit obwalte, und unſere Beweisführung findet eine ſchöne Zufluchtsſtätte darin, 77
daß unſere Seele, bevor wir geboren wurden, war, ſowie auch die Weſenheit, von der du jetzt ſprichſt. Denn ich weiß nichts, was für mich ſo überzeugend iſt, als Das, daß dieſe Dinge ſeien, im vollſten Sinne des Wortes, ein Schönes und Gutes und alles Übrige, wovon du doch jetzt es behaupteſt; und mir wenigſtens genügt dieſe Beweisführung.

Wie ſtehts aber mit dem Kebes? ſagte Sokrates; denn auch den Kebes müſſen wir überzeugen.

Auch ihm genügt sie, denk' ich, sagte Simmias, obgleich er im Bezweifeln einer Behauptung der hartnäckigste aller Menschen ist.[21a]) Doch davon wurde er, denk' ich, nicht nothdürftig blos überzeugt, daß unsere Seele war, bevor wir geboren wur-
23 den. Ob sie jedoch noch sein wird, wenn wir gestorben sind, Das, lieber Sokrates, scheint auch mir nicht nachgewiesen, sondern Dem steht, wie vorhin Kebes sagte, die Meinung des Volkes entgegen, es möge etwa zugleich, indem der Mensch stirbt, die Seele zerstieben und dieses das Ende ihres Seins sein. Denn was hindert, daß sie entstehe und irgend anderswoher sich vereinige und war, selbst bevor sie in den Körper eines Menschen gelangte, nachdem sie aber dahin gelangt und wieder von ihm getrennt worden, daß dann auch sie ende und untergehe?

Wohl bemerkt, lieber Simmias, sagte Kebes, denn offenbar ist uns nur gewissermaßen die Hälfte von Dem bewiesen, was bewiesen werden soll, daß unsere Seele war, bevor wir geboren wurden; es gilt aber außerdem zu beweisen, daß auch wenn wir gestorben sind, sie nicht minder sein wird, als vor unserer Geburt, wenn der Beweis sein Ziel erreichen soll.

Schon jetzt, lieber Simmias und Kebes, ist es bewiesen, sagte Sokrates, wenn ihr diese Beweisführung und die, welcher wir vor dieser beistimmten, daß jedes Lebende aus dem Todten entstehe, in Eines vereinigen wollt. Denn ist die Seele auch früher und ist es nothwendig, daß, wenn sie dem Leben entgegengeht und geboren wird, sie aus nichts anderm als dem Tode und dem Todtsein geboren werde, wie wäre es für dieselbe nicht ebenfalls nothwendig, daß sie auch, nachdem sie dahinstarb, sei, da sie ja wieder geboren werden muß? Also ist schon jetzt was ihr vermißt bewiesen.

24 Demungeachtet kömmt es mir vor, als ob wol du und Simmias auch diesen Gegenstand gern noch mehr durchsprechen möchtet, und, wie Kinder, besorgtet, es möge wirklich der Wind, wenn sie aus dem Körper trete, sie zerblasen und verwehen, vorzüglich wenn einer zufällig nicht bei windstillem Wetter, sondern während eines gewaltigen Sturmes stirbt.

Und lachend sagte Kebes, versuch' uns zu überzeugen, lieber Sokrates, als ob wir diese Furcht hegten, oder vielmehr als ob nicht sowol wir sie hegten, sondern vielleicht ein Kind auch

unter uns ſich befinde, das ſo etwas fürchtet. Das wollen wir alſo dahin zu bringen verſuchen, daß es den Tod nicht wie einen Popanz fürchte.

Nun über dieſes, erwiderte Sokrates, müßt ihr täglich Zaubergeſänge anſtimmen, bis ihr dieſe Furcht herausſangt.

Wo nehmen wir nun einen gegen ſo etwas wirkſamen Zauber- 78
geſang her, lieber Sokrates, da du uns verläſſeſt?

Hellas, ſagte er, iſt groß, wo es wol viel tüchtige Männer gibt, auch der Ausländer Völkerſtämme ſind zahlreich; dieſe alle müßt ihr einen ſolchen Zaubergeſang aufzufinden durchforſchen, ohne Geld oder Mühe zu ſparen, denn es gibt wol nichts, worauf ihr zweckmäßiger Geld wenden könntet. Auch unter einander ſelbſt müßt ihr der Sache nachforſchen, denn vielleicht dürftet ihr wol nicht leicht Andere finden, die Das beſſer als ihr zu thun vermöchten.

Das ſoll gewiß geſchehen, ſagte Kebes; doch laß uns dahin zurückgehen, wobei wir ſtehen blieben, wenn es dir genehm iſt.

Ei gewiß iſt es mir Das, denn wie ſollt' es nicht?

Das freut mich, ſagte er.

Müſſen wir nun nicht, ſagte er, Sokrates nämlich, uns 25
ſelbſt eine Frage der Art vorlegen: Wie muß Das wol beſchaffen ſein, Dem es zukömmt, einen ſolchen Unfall, wie das Zerſtieben, zu erfahren, wie um einen ſolchen Unfall befahren zu laſſen, und wie dagegen nicht? Und dann erwägen, von welcher der beiden Beſchaffenheiten die Seele ſei und darnach über unſere Seele uns beruhigen, oder ihretwegen beſorgt ſein?

Du haſt recht, antwortete er.

Kommt es nun nicht dem aus einer Zuſammenſetzung Entſtandenen und von Natur Zuſammengeſetzten zu, Das zu erfahren, nämlich in der Weiſe, in welcher es zuſammengeſetzt war, getrennt zu werden; iſt aber etwas eben nicht zuſammengeſetzt, kommt es dem wol vor allen Andern, Das zu erfahren, nicht zu?

So ſcheint es mir ſich zu verhalten, ſagte Kebes.

Scheint es dir nicht auch am Natürlichſten, daß diejenigen Dinge, die ſich ſtets ebenſo und in demſelben Zuſtande befinden, die nicht zuſammengeſetzten ſeien, die dagegen bald ſo bald ſo und nimmer in demſelben Zuſtande ſich befindenden die zuſammengeſetzten?

Mir wenigſtens ſcheint es ſo.

Laß uns doch, fuhr er fort, Dem uns zuwenden, was bei unſerer vorigen Unterſuchung uns beſchäftigte [21b]). Die Weſenheit an ſich, der wir in unſern Fragen und Antworten den Grund des Seins beimaßen, verhält dieſe ſich ſtets gleichmäßig, oder bald ſo bald ſo? Das Gleiche an ſich, das Schöne an ſich, Jegliches, was dă an ſich iſt, läßt doch wol nie eine Veränderung zu, auch die geringſte nicht? Verhält ſich nicht vielmehr Jedes derſelben, was da an ſich als ein Gleichförmiges beſteht, ſtets ebenſo und in derſelben Weiſe und läßt nimmer, nirgendwie und in keinerlei Weiſe ein Anderswerden zu?

Nothwendig, lieber Sokrates, erwiderte Kebes, muß es ſich in gleicher Weiſe ebenſo verhalten.

Wie ſteht es aber um die vielen ſchönen Dinge, als Menſchen oder Pferde oder Gewänder oder irgend Anderes der Art, Gleiches oder Schönes, oder irgend etwas mit demſelben Namen wie jene Belegtes? Verhält es ſich mit dieſen ebenſo, oder verhalten ſie ſich, in entſchiedenem Gegenſatze zu jenen, ſo zu ſagen nimmer ebenſo, weder zu ſich, noch zu einander?

79 So iſt's, erwiderte Kebes, mit dieſen; ſie verhalten nimmer ſich in gleicher Weiſe.

Kannſt du dieſe Dinge nicht etwa betaſten und ſehen und durch andere Sinne wahrnehmen, biſt aber nicht im Stande, das ſtets ebenſo ſich Verhaltende durch irgend etwas Anderes zu erfaſſen, als vermittels der Thätigkeit des Nachdenkens? Iſt ſo etwas nicht vielmehr unſichtbar und wird nicht geſehen?

26 Was du ſagſt, iſt durchaus richtig.

Wir wollen alſo, gefällt es dir, zwei Gattungen des Seienden annehmen, eine ſichtbare und eine unſichtbare.

Das wollen wir.

Und daß die unſichtbare ſtets in demſelben, die ſichtbare aber nie in demſelben Zuſtande ſich befinde.

Auch Das wollen wir annehmen.

Sage nun, fuhr er fort, gehört etwas Anderm einerſeits unſer eigener Körper, andererſeits unſere Seele an?

Nichts Anderm.

Welcher von beiden Gattungen wird nun wol, behaupten wir, unſer Körper ähnlicher und verwandter ſein?

Das ſieht doch Jeder ein, der ſichtbaren.

Aber die Seele, iſt ſie ſichtbar oder nicht ſichtbar?

Wenigſtens für Menſchen nicht, lieber Sokrates.

Wir meinen aber doch das für die Natur des Menſchen Sichtbare oder Nichtſichtbare. Oder meinſt du das für eine andere?

Für die der Menſchen.

Was ſagen wir alſo von der Seele, daß ſie ſichtbar oder nicht ſichtbar ſei?

Nicht ſichtbar.

Unſichtbar alſo?

Ja.

Die Seele iſt alſo dem Unſichtbaren ähnlicher als der Körper, dieſer aber dem Sichtbaren?

Das iſt durchaus nothwendig, lieber Sokrates.

Erwähnten wir nicht längſt ſchon auch Das, daß die Seele, 27
wenn ſie, etwas zu betrachten, den Körper zu Hülfe nimmt, entweder vermittels des Sehens oder Hörens, oder irgend einer andern Sinneswahrnehmung — denn vermittels einer Sinneswahrnehmung heißt doch vermittels des Körpers etwas erwägen —, daß ſie dann vom Körper zu dem nimmer gleichmäßig ſich Verhaltenden hingezogen wird, und daß ſie ſelbſt dann, als mit dergleichen Gegenſtänden beſchäftigt, in der Irre ſchweift, und ſich beunruhigt und, wie berauſcht, vom Schwindel ergriffen fühlt?

Allerdings.

Wenn aber ſie ſelbſt für ſich ſelbſt forſcht, wendet ſie ſich nicht dorthin zu dem Reinen, dem Ewigſeienden, Unſterblichen und gleichmäßig Beſchaffenen, und weilt, als ihm verwandt, ſtets bei ihm, ſobald ſie ſich allein angehört und es ihr geſtattet iſt, und findet Raſt von ihrem Umherſchweifen und befindet ſich, mit Jenem beſchäftigt, ſtets, als mit dergleichen Gegenſtänden in Berührung kommend, in demſelben gleichmäßigen Zuſtande? Und wird nicht dieſer ihr Zuſtand Nachdenken genannt?

Was du ſagſt, lieber Sokrates, iſt durchaus ſchön und richtig.

Welcher von den beiden Gattungen ſcheint dir nun ferner die Seele, dem früher und eben Geſagten zufolge, ähnlicher und verwandter zu ſein?

Jeder, lieber Sokrates, ſelbſt der ſchwerfälligſte Kopf, wird, dem hier eingeſchlagenen Wege zufolge, zugeben, daß ſie überhaupt und in jeder Beziehung verwandter iſt dem ſtets gleichmäßig, als dem nicht ſo Beſchaffenen.

Der Körper aber?

Dem Andern.

28 Erwäg' es auch ſo, daß wenn Leib und Seele vereint ſind, jenem die Natur Sclavendienſte und das Gehorchen, dieſer aber 80 das Befehlen und Herrſchen zutheilt; welches von beiden ſcheint dir nun ferner in dieſer Beziehung dem Göttlichen, und welches dem Sterblichen ähnlich? Oder ſcheint dir nicht das Göttliche von Natur geeignet zu herrſchen und zu gebieten, das Sterbliche aber zu gehorchen und Sclavendienſte zu leiſten?

Freilich.

Welchem von beiden gleicht nun die Seele?

Die Seele, lieber Sokrates, offenbar dem Göttlichen, der Leib aber dem Sterblichen.

Erwäge doch, lieber Kebes, ob wir nicht aus allem Geſagten die Folgerung ziehen, dem Göttlichen und Unſterblichen und Geiſtigen und Gleichgeſtalteten und Unauflöslichen und ſtets gleichmäßig in demſelben Zuſtande mit ſich ſelbſt Verharrenden komme die Seele, dem Menſchlichen dagegen und dem Sterblichen und Ungeiſtigen und Vielgeſtalteten und Auflösbaren und nimmer in demſelben Zuſtande mit ſich ſelbſt Verharrenden, der Leib am Nächſten? Haben wir, mein lieber Kebes, eine Einwendung dagegen zu machen, daß Dem alſo ſei?

Die haben wir nicht.

29 Wie demnach? Da Dem alſo iſt, iſt's nicht dem Leibe angemeſſener, ſchnell ſich aufzulöſen, der Seele dagegen, etwas ganz Unauflösbares oder dem Ähnliches zu ſein?

Wie ſollt' es das nicht?

Ziehſt du nun in Erwägung, daß, wenn der Menſch geſtorben iſt, das Sichtbare von ihm, ſein Leib und was vor Augen liegt, was wir den Leichnam nennen, dem es angemeſſen iſt, ſich aufzulöſen und zu zerfallen und verweht zu werden, nichts davon ſogleich erfährt, ſondern eine ziemlich lange Zeit verharrt, ja eine ſehr lange, wenn er, während ſein Leib noch

in Anmuth und in solcher Jugendfrische blühte, starb. Denn der dahingesunkene Leib verharrt sogar, einbalsamirt, wie die Mumien in Ägypten, fast unversehrt eine unsäglich lange Zeit; einige Theile des Körpers aber, Knochen, Sehnen und Alles der Art, sind auch, nachdem er verweste, dennoch, möcht' ich sagen, unsterblich. Oder nicht?

Ja.

Die Seele also, das Unsichtbare, nach einem ihr ähnlich beschaffenen, heiligen, reinen, unsichtbaren Aufenthalt Hinziehende, nach einem dieses Namens würdigen Reiche des Unsichtbaren [21b]), zu einem guten und verständigen Gotte [22a]), wohin unverzüglich, so es Gott gefällt, auch meine Seele wandern muß, diese so beschaffene und von der Natur so eingerichtete Seele, die sollte, des Leibes ledig, uns zerweht werden und untergehen, wie die Mehrzahl der Menschen behauptet? Weit entfernt davon, verhält es sich weit eher so, mein geliebter Simmias und Kebes: Wenn sie lauter und rein sich trennte, ohne etwas vom Körper mit sich nachzuziehen, da sie ja, soviel in ihrem Willen lag, im Leben mit ihm keine Gemeinschaft hatte, sondern ihm zu entrinnen und sich in sich selbst, darauf stets bedacht, zurückzuziehen suchte; dieses darauf heißt aber nichts Anderes, als daß sie, auf richtigem Wege der Weisheit nachstrebend, stets auf einen wahrhaft leichten Tod sich vorbereitete. Oder sollte darin nicht die Vorbereitung zum Tode bestehen?

Allerdings. 81

Zieht sie nun nicht, ist sie so beschaffen, nach dem ihr ähnlichen Unsichtbaren, dem Göttlichen, Unvergänglichen, Geistigen, wo ihr, gelangte sie dahin, Glückseligkeit zu Theil wird, befreit von Irrsal, Thorheit und Befürchtungen und wilder Liebesglut und den übrigen menschlichen Übeln, indem sie wirklich, wie es von den Eingeweihten [22b]) heißt, die übrige Zeit mit den Göttern verbringt? Wollen wir dahin uns erklären, lieber Kebes, oder in anderer Weise?

Beim Zeus, dahin. 30

Wenn sie aber, denk' ich, besudelt und ungeläutert vom Körper scheidet, indem sie stets am Körper haftete, diesen pflegte und liebte und von ihm und den Begierden und Sinnengenüssen sich bethören ließ, sodaß nichts Anderes als wirklich ihr erschien,

als das Körperhafte, was man mit Händen greifen und ſehen und eſſen und trinken und zur Befriedigung der Wolluſt benutzen kann, das den Augen Dunkle und Unſichtbare dagegen, durch Streben nach Weisheit und Nachdenken aber Erfaßbare, Dieſes zu laſſen, zu fürchten und zu meiden gewohnt war, glaubſt du wol, daß eine ſo beſchaffene Seele in ſich lauter vom Körper ſcheiden werde?

Nicht im Geringſten.

Sondern durchdrungen, denk' ich, vom Körperhaften, was in ihr der Verkehr mit dem Körper und das Haften an ihm als unzertrennlich erzeugte, weil ſie ſtets mit ihm verkehrte und große Sorgfalt ihm zuwendete.

Ja wohl.

Das, lieber Freund, müſſen wir aber für etwas Niederdrückendes und Beläſtigendes und Irdiſches und Sichtbares halten, womit behaftet eine ſolche Seele beſchwert und wiederum, durch die Furcht vor dem Unſichtbaren und dem Hades, wie man ihn nennt, zu dem ſichtbaren Aufenthalte hingezogen wird, indem ſie in der Nähe der Denkſteine und Gräber ſich umhertreibt, in deren Nähe man ja doch ſchattenähnliche Erſcheinungen von Seelen erblickte, welche Schattenbilder derartige Seelen erzeugen, die nicht in lauterer Reinheit, ſondern am Sichtbaren Theil habend, weshalb ſie auch geſehen werden, vom Körper ſchieden.

Natürlich wol, lieber Sokrates.

Gewiß ganz natürlich, mein guter Kebes; und daß es durchaus nicht die der Guten ſeien, ſondern der Schlechtern, welche ſich genöthigt ſehen, an ſolchen Orten umherzuſchweifen, um für ihre frühere Lebensweiſe, die verwerflich war, zu büßen. Und ſie ſchweifen ſo lange umher, bis ſie, vermöge der ihnen anhaftenden Begierde nach dem Körperhaften, wieder mit den
31 Banden des Körpers umſtrickt werden. Natürlich werden ſie aber an Naturen gebunden, ungefähr ſo beſchaffen, wie es eben ihr Streben während ihres Lebens war.

Was für Naturen meinſt du da, lieber Sokrates?

Es iſt zum Beiſpiel natürlich, daß Diejenigen, welche der Gefräßigkeit, Ausſchweifung und Völlerei ſich ergaben und

Solches nicht mieden, unter das Geschlecht der Esel und ähn- 82
licher Thiere gerathen. Oder meinst du nicht?

Was du sagst, ist sehr natürlich.

Diejenigen aber, die der Ungerechtigkeit, der Gewaltherrschaft, der Raubgier den Vorzug geben, unter das der Wölfe und Habichte und Geier. Oder wohin sonst sollen wir annehmen, daß dergleichen Seelen wandern?

Gewiß in dergleichen Thiere, erwiderte Kebes.

Ists nun nicht auch so bei den übrigen offenbar, wohin jede, der Ähnlichkeit ihres Strebens zufolge, wandern dürfte?

Das ist offenbar; wie sollt' es nicht?

Sind nun nicht selbst unter diesen die Glücklichsten und für den besten Aufenthalt Bestimmten diejenigen, welche die vom Volke geachtete und staatsbürgerliche Tugend übten, die man Gerechtigkeit und Besonnenheit nennt, die durch Gewöhnung und Übung, ohne Streben nach Weisheit und Nachdenken, ihnen zu Theil ward?

Inwiefern doch sind diese die Glücklichsten?

Weil es natürlich ist, daß diese wiederum unter eine harmlose, eine Art von Staat bildende Thiergattung gerathen, die der Bienen etwa, oder Wespen, oder Ameisen [23]), oder auch wieder unter die vorige, der Menschen, und daß aus ihnen ganz leidliche Männer werden.

Natürlich.

Zu dem Geschlechte der Götter aber zu gelangen, das dürfte 32
keinem andern als dem wißbegierig der Weisheit Nachstrebenden und durch sie geläutert vom Leben Scheidenden gestattet sein. [24]) Deswegen vielmehr, Freund Simmias und Kebes, enthalten sich die auf rechtem Wege der Weisheit Nachstrebenden aller sinnlichen Begierden, und beweisen sich standhaft und geben sich denselben nicht hin, nicht aus Besorgniß vor Vermögensverlust und Dürftigkeit, wie gewöhnlich geldgierige Menschen, noch enthalten sie sich derselben, weil sie, wie die Herrschbegierigen und Ehrgeizigen, die Schmach und Schande eines schlechten Lebenswandels fürchten.

Das würde ihnen wol nicht geziemen, lieber Sokrates, bemerkte Kebes.

Beim Zeus, gewiß nicht. Darum, lieber Kebes, sagen sich

von dieſem Allen Diejenigen los, die irgend für ihre Seele Sorge tragen und nicht leben, um ihren Körper weiter auszubilden, und wandeln mit jenen nicht deſſelben Weges, als ſolchen, die da nicht wiſſen, wohin ſie ziehen; indem ſie ſelbſt aber meinen, man dürfe nicht dem Streben nach Weisheit und der dadurch bewirkten Entfeſſelung und Läuterung Widerſprechendes thun, ſchlagen ſie dieſe Richtung ein und überlaſſen ſich der Leitung derſelben.

33 Wie denn, lieber Sokrates?

Das will ich dir ſagen. Die Wißbegierigen erkennen nämlich, daß die Weisheitsliebe, indem ſie ihre Seele durchaus in den Banden des Körpers liegend und dieſem anklebend überkommt, und als eine ſolche, gleichſam in Kerkerhaft, das Seiende durch ihn, nicht ſie ſelbſt durch ſich ſelbſt, zu erforſchen genöthiget iſt und in gänzlicher Unwiſſenheit ſich umhertreibt; und indem ſie das Schreckliche jener Haft einſieht, daß dieſe (die Haft) nämlich den Wunſch hegt, der Gefeſſelte möge zumeiſt ſelbſt beitragen ſeine
83 Feſſeln ſtraffer anzuziehen: — Indem alſo, wie ich ſage, die Wißbegierigen erkennen, daß die Weisheitsliebe, indem ſie in ſolchem Zuſtande ihre Seele überkömmt, allgemach ſie tröſtet und dadurch zu entfeſſeln ſich bemüht, daß ſie ihr zu zeigen ſucht, daß die Betrachtung vermittels der Augen voll von Täuſchung iſt, ſowie voll von Täuſchung die vermittels der Ohren und der übrigen Sinne, und ſie überredet von dieſen, inſofern ihrer ſich zu bedienen nicht nothwendig iſt, ſich abzuwenden und ſie antreibt, ſich in ſich ſelbſt zurückzuziehen und zu ſammeln, und nichts Anderm als ſich ſelbſt Glauben beizumeſſen, wie ſie ſelbſt für ſich ſelbſt jedes der Seienden an ſich denke, von Dem aber nichts für wahr zu halten, was ſie durch Anderer Vermittelung an dem Einen ſo, an dem Andern anders erkenne; etwas dergleichen ſei das durch die Sinne Wahrnehmbare und Sichtbare, was ſie aber ſelbſt erſchaue, ein Gedachtes und Unſichtbares. Indem alſo die Seele des echten Weisheitfreundes glaubt, ſie dürfe dieſer Entfeſſelung nicht entgegenwirken, enthält ſie ſich nun, ſo gut ſie kann, der Sinnengenüſſe und Begierden und Betrübniſſe und Befürchtungen, indem ſie erwägt, daß wenn Jemand übermäßige Luſt oder Furcht oder Betrübniß oder Begierde empfinden ſollte, ihm wol nicht etwa nur ein ſo großes

Übel, wie man gewöhnlich glauben mag, daraus erwachsen dürfte, wie wenn er etwa erkrankte oder, seine Begierden zu befriedigen, einigen Aufwand machte; daß ihm aber Das widerfährt, was aller Übel größtes und äußerstes ist und daß er Das nicht in Anschlag bringt.

Welches ist das, lieber Sokrates? fragte Kebes.

Daß die Seele jedes Menschen, indem sie über irgend etwas große Lust oder Betrübniß empfindet, zugleich Dem, in Bezug worauf ihr das zumeist widerfährt, die größte Wirklichkeit und Wahrheit zuschreibt, die ihm doch nicht zukömmt. Das sind aber vorzüglich die sichtbaren Gegenstände. Oder nicht?

Allerdings.

Wird nun nicht durch solche Empfindung die Seele vorzüglich an den Körper gefesselt?

Wie so doch?

Weil in jeder Lust oder Betrübniß eine Art von Pflock liegt, womit dieselbe an den Körper sie anpflöckt und anheftelt und etwas Körperhaftes ihr mittheilt, indem dieselbe Das für wahr hält, was etwa auch dem Körper dafür gilt. Denn dadurch, daß sie die Meinung des Körpers theilt und an Ebendemselben Lust hat, wird sie, mein' ich, genöthiget, sein Dichten und Trachten zu theilen, und außer Stand gesetzt, geläutert in des Hades Räume zu gelangen, sondern muß, stets durch ihn verunreinigt, den Körper verlassen, sodaß sie bald wieder in einen andern Körper geräth und wie ein Samenkorn in ihm wurzelt und ausgeschlossen ist von dem göttlichen, lautern, keinem Wechsel unterworfenen [25]) Zusammenleben.

Sehr richtig ist was du sagst, lieber Sokrates, sagte Kebes.

Demnach also, lieber Kebes, sind die von der rechten Wiß- 34
begier Ergriffenen nicht aus dem Grunde wohlgesittet und ta- 84
pfer, aus welchem die Mehrzahl es zu sein behauptet. Oder meinst du wol?

Meiner Meinung nach gewißlich nicht.

Freilich nicht; sondern die Seele eines wahrheitsliebenden Mannes dürfte so es sich überschlagen und nicht meinen, das Streben nach Weisheit müsse sie entfesseln, sie selbst aber müsse sich, während dasselbe sie zu entfesseln suche, der Lust und Unlust hingeben, sich wieder an den Körper fesseln lassen, und

einer endloſen Mühe ſich unterziehen, indem ſie, damit im Widerſpruch, ein Gewebe in Penelope's Weiſe unternehme [26]); ſondern nachdem ſie den Wogendrang von dieſer Seite beſeitigt, glaubt ſie, indem ſie der Vernunft gehorcht, ſtets das Wahre und Göttliche und keinem Meinen Unterworfene zu ſchauen und indem ſie aus ihm Nahrung zu ziehen bemüht iſt, leben zu müſſen, ſo lange ſie noch lebt, wenn ſie aber dahinſchied, zu ihr Verwandtem und Ähnlichem gelangend, von menſchlichen Gebrechen befreit zu werden. Bei ſolcher Nahrung braucht ſie, lieber Simmias und Kebes, nichts Schlimmes zu fürchten, daß ſie, bei dieſer Richtung ihres Strebens wenigſtens, bei der Trennung vom Körper zerriſſen, von den Winden zerweht und zerflatternd dahinſchwinde und aufhöre noch irgendwo fortzubeſtehen.

---

35 Nachdem Sokrates ſo geſprochen hatte, trat ein langes Stillſchweigen ein und ſowol er ſelbſt war, wie man ihm anſah, mit dem beſprochenen Gegenſtande beſchäftigt [26]) als auch die meiſten von uns. Kebes und Simmias aber beſprachen ſich ein wenig unter einander. Und indem Sokrates es bemerkte, ſagte er: Was meint ihr zu dem Geſagten? Es erſcheint euch doch nicht mangelhaft? Denn freilich bietet es noch manche Bedenklichkeit und Blößen dar, wenn Jemand es einer genauen Prüfung unterwerfen will. Wenn ihr alſo einen andern Gegenſtand beſprecht, ſo will ich nicht ſtören; wenn ihr aber irgend darüber in Zweifel ſeid, ſo laßt es euch nicht verdrießen, ſowol ſelbſt zu reden und es darzulegen, wenn es euch offenbar iſt, daß es irgendwie ſich beſſer darſtellen laſſe, als auch mich wieder zu Hülfe zu nehmen, wenn ihr mit mir die Zweifel irgend beſſer beſeitigen zu können glaubt.

Ja, lieber Sokrates, ſagte Simmias, ich will dir nur die Wahrheit ſagen. Seit lange ſchon ſtößt Jeder von uns beiden in Zweifeln befangen den andern an, und fodert ihn zu Fragen auf, weil er zwar ſie beantwortet zu hören wünſcht, aber Bedenken trägt, es möge dir, des gegenwärtigen Trauerfalles wegen, unangenehm ſein.

Und als Sokrates Das hörte, lächelte er ganz ruhig: Ei, ei, ſagte er, lieber Simmias, gewiß dürft' es mir wol ſchwer fallen, die andern Menſchen davon zu überzeugen, daß ich was

mir jetzt begegnet für keinen Trauerfall halte, da ich nicht einmal euch davon zu überzeugen vermag und ihr besorgt, in meiner jetzigen Lage sei ich unzugänglicher, als in meinem frühern Leben. Und ihr meint, wie es scheint, ich stehe in der Seherkunst den Schwänen nach, welche, wenn sie fühlen, daß sie sterben müssen, dann, während sie auch früher sangen, ihre Stimme 85
am meisten und vorzüglich erheben, erfreut, daß sie im Begriff sind zu dem Gotte hinzuziehen, in dessen Dienste sie stehen. [27]) Die Menschen aber dichten, aus eigener Todesfurcht, auch den Schwänen Falsches an, und behaupten, diese erhöben, aus Betrübniß ihren Tod bejammernd, den letzten Gesang, ohne zu bedenken, daß kein Vogel singt, wenn er hungert oder friert oder sonst einen Schmerz empfindet, selbst nicht die Schwalbe und die Nachtigall und der Wiedehopf, von denen man sagt, daß sie aus Betrübniß einen Trauergesang anstimmen; aber mir ists offenbar, daß weder diese aus Betrübniß singen [28]), noch die Schwäne. Sondern als dem Apollon geweihte besitzen sie, denk' ich, das Sehervermögen und singen, weil sie die im Hades bevorstehenden Güter vorauswissen, und freuen sich an jenem Tage vor allen andern ihres frühern Lebens. Aber auch ich sehe mich für einen Dienstgenossen der Schwäne und einen demselben Gotte Geweihten an, und glaube eben so gut wie sie die Sehergabe von meinem Herrn empfangen zu haben, und nicht mißmuthiger wie sie vom Leben zu scheiden. In dieser Hinsicht mögt ihr vielmehr reden und Fragen vorlegen, welche ihr wollt, so lange noch die atheniſchen Eilfmänner es gestatten.

Schön gesprochen, lieber Sokrates, sagte Simmias: Und ich will dir sowohl mittheilen, was mir Zweifel erregt, als auch inwiefern Dieser da das Gesagte nicht gelten läßt. Denn über dergleichen Dinge in dem jetzigen Leben zu einer deutlichen Einsicht zu gelangen halte ich, wie vielleicht auch du, lieber Sokrates, entweder für unmöglich oder doch für sehr schwierig; dagegen aber, das darüber Gesagte nicht auf alle Weise zu prüfen, und eher abzustehen, als bis man es nach allseitiger Erwägung aufgeben muß, Das scheint mir von einem sehr unmännlichen Sinne zu zeugen. Denn in Bezug auf diese Dinge müsse man Eines von Beiden durchsetzen; entweder wie es damit sich

verhalte sich belehren lassen oder es aussinnen, oder, wenn Das unmöglich ist, wenigstens die beste und am schwierigsten zu widerlegende menschliche Ansicht darüber ergreifen und von dieser getragen, wie Jemand einem Flosse sich anvertraut, durch das Leben hindurch schiffen, falls nicht Jemand im Stande ist, in sicherer und gefahrloserer Weise, auf einem zuverlässigern Fahrzeuge oder vermittels irgend einer göttlichen Belehrung diese Fahrt zurückzulegen. So will denn traun auch ich, da selbst du Das sagst, jetzt mich nicht zu fragen schämen, noch mir selbst in späterer Zeit Vorwürfe machen, daß ich jetzt nicht aussprach, was mich bedünke. Denn mir, lieber Sokrates, scheint, wenn ich es bei mir und mit Diesem da erwäge, das Gesagte nicht recht genügend.

36 Und Sokrates erwiderte: Vielleicht, lieber Freund, erscheint es dir mit Recht so; aber sprich, warum nicht genügend?

Mir meinerseits, entgegnete er, insofern doch wol Jemand über den Einklang und über die Leier und die Saiten dieselbe Behauptung aufstellen könnte, daß bei einer wohlgestimmten Leier der Einklang etwas Unsichtbares und Unkörperliches und 86 vorzüglich Schönes, ja Göttliches sei, daß aber die Leier selbst und die Saiten Körper sind und körperhaft und zusammengefügt, irdisches Stoffes und dem Sterblichen verwandt. Wenn also Jemand die Leier zerbräche, oder die Saiten zerrisse oder durchschnitte, wenn da Einer, nach derselben Schlußfolge wie du, behaupten wollte, es sei nothwendig, daß jener Einklang noch fortbestehe und nicht untergegangen sei; sei es doch unmöglich, daß die Leier, nachdem die Saiten zerrissen wurden, und die Saiten, sterblicher Natur, noch fortbestehen, der dem Göttlichen und Unsterblichen gleichartige und ihm verwandte Einklang aber, früher als das Sterbliche verhallend, untergegangen sei; vielmehr, könnt' er sagen, sei es nothwendig, daß der Einklang an sich noch fortbestehe, und daß das Holzwerk und die Saiten eher dahinfaulen müßten, als jener vergehe. Denn du hast gewiß, glaub' ich, Das selbst bedacht, lieber Sokrates, daß wir annehmen, die Seele sei in ähnlicher Weise beschaffen; sodaß, wenn unser Körper einem Saitenspiele gleicht, das von dem Warmen und Kalten, dem Trocknen und Nassen und diesen Ähnlichen zusammengehalten wird, unsere Seele der

Einklang und die Mischung dieser Stoffe ist, wenn sie schön und verhältnißmäßig unter einander gemischt sind. Wenn also unsere Seele eben eine Art von Einklang ist, so liegt zu Tage, daß, wenn unser Körper von Krankheiten oder andern Übeln übermäßig abgespannt oder überspannt wird, die Seele, obgleich dem Göttlichen sehr nahe verwandt, nothwendig alsbald, gleich den andern in den Tönen und allen andern Werken der Künstler liegenden Einklängen, untergehen muß, die Überreste jedes Körpers aber lange Zeit sich erhalten, bis sie entweder verbrannt werden oder verwesen. Erwäge also, was wir auf solche Rede entgegnen werden, wen Jemand behauptet, daß die Seele, als eine Mischung aus Bestandtheilen des Körpers, bei Dem, was man Tod nennt, zuerst untergehe.

Und Sokrates blickte, wie er oft zu thun pflegte, umher 37
und sagte lächelnd: Der Einwand des Simmias läßt allerdings sich hören. Wenn also Jemand bessere Auskunft weiß, als ich, warum bescheidet er ihn nicht? Scheint er doch gar nicht übel die Beweisführung anzugreifen. Bevor ich jedoch ihm antworte, glaube ich noch den Kebes anhören zu müssen, was dieser wieder gegen unsere Rede vorbringt, damit wir Zeit gewinnen Rathes zu pflegen, was wir erwiedern und, nachdem wir sie angehört, entweder, wenn in ihren Einwürfen irgend Einklang zu sein scheint, ihnen recht geben, wo aber nicht, unsere Rede verfechten. Wohlan also, lieber Kebes, fuhr er fort, sprich, was beunruhigt wieder dich und schafft dir Bedenken?

Das will ich dir sagen, erwiderte Kebes. Meiner Ansicht nach nämlich befindet sich offenbar die Untersuchung noch auf derselben Stelle, und derselbe Einwand, den wir im Vorigen [28b]) machten, gilt noch. Denn daß unsere Seele schon war, bevor 87
sie in die so gestaltete Hülle trat, daß das sehr sinnreich und, wenn es nicht zu anmaßend klingt, zur Genüge nachgewiesen worden sei, das nehm' ich nicht zurück; nicht aber, scheint es mir, in gleicher Weise, daß sie auch, nachdem wir gestorben sind, irgendwo ist. Daß die Seele nicht etwas Kräftigeres und Dauernderes sei als der Körper, das geb' ich auf den Einwand des Simmias hin nicht zu; denn durch alles Derartige scheint sie mir einen großen Vorzug zu haben. Was schafft dir also noch, könnte unsere Untersuchung sprechen, Bedenken? Da du

ja ſiehſt, daß nach dem Tode des Menſchen das Schwächere noch iſt, ſcheint es dir nicht nothwendig, daß während dieſer Zeit das Dauerndere noch fortbeſtehe? Erwäge nun ob folgender Einwand dagegen von Belang ſei: Ich bedarf nämlich natürlich auch, wie Simmias, eines Bildes. Denn mir kommt das ziemlich eben ſo vor, als, wenn Jemand über einen alten Webersmann, der geſtorben wäre, ſich ſo äußern wollte, daß der Menſch nicht untergegangen ſei, ſondern vielleicht irgendwo ſich befinde, und als Beweis das Gewand anführte, welches er, nachdem er ſelbſt es ſich webte, anhatte, daß dieſes noch erhalten und nicht untergegangen ſei, und wenn Das Jemand nicht gelten ließ, weiter fragte: Ob das Weſen des Menſchen dauernder ſei, oder das eines Gewandes, welches im Gebrauch ſich befinde und getragen wurde, und dann, wenn einer darauf antwortete, beiweitem das des Menſchen, nachgewieſen zu haben glaubte, daß ganz entſchieden der Menſch fortbeſtehe, da das minder Dauernde nicht untergegangen ſei. Das, lieber Simmias, verhält ſich aber, glaub' ich, nicht ſo; denn erwäge auch du, was ich dagegen einwende. Jeder könnte wol dieſe Rede für eine thörichte halten. Denn dieſer Weber ging, nachdem er viele ſolche Gewänder verbrauchte und ſich webte, ſpäter als die vielen unter, nur eher denk' ich, als das letzte, und deswegen iſt in keiner Weiſe der Menſch geringer oder hinfälliger, als ein Gewand. Daſſelbe Gleichniß könnte, denk' ich, auch vom Verhältniß der Seele zum Körper gelten, und offenbar hätte, nach meiner Anſicht, derjenige nicht Unrecht, der von dieſer daſſelbe behauptete, daß die Seele von langer Dauer, der Körper aber hinfälliger und von kürzerer Dauer ſei. Denn, könnte er wol ſagen, jede Seele verbrauche viele Körper, vorzüglich wenn ſie viele Jahre lebe; denn wenn der Körper im Fluſſe ſei und während der Menſch noch lebe vergehe, die Seele aber das jedes Mal Verbrauchte wieder aufwebe, ſei es doch gewiß nothwendig, daß, wenn die Seele untergehe, ſie eben an ihrem letzten Gewebe ſei und nun früher als dieſes untergehe: ſei aber die Seele untergegangen, dann offenbare erſt der Körper das Weſen ſeiner Hinfälligkeit und zerfalle in Verweſung; ſodaß man noch nicht berechtigt iſt, indem man der Behauptung vertraut, daß wenn wir geſtorben ſind, unſere Seele noch irgendwo fortbeſteht,

gutes Muthes zu ſein. Denn wollte Jemand auch Dem, der 88
Das behauptet, noch mehr, als was du behaupteſt, einräumen [29]),
indem er ihm zugeſtände, unſere Seele habe nicht blos in der
Zeit, bevor wir geboren wurden, beſtanden, ſondern auch, es
habe kein Bedenken, daß auch nach unſerm Tode die Seele
Einiger noch fortbeſtehen und mehrmals geboren und wie-
der ſterben werde; denn die Seele ſei etwas von Natur ſo
Kräftiges, daß ſie mehre Geburten überdauere. Geſtände er
auch Das ihm zu, würde er doch nicht fürder auch Folgendes
ihm einräumen, daß ſie bei den vielen Geburten nicht leide und
nicht bei einem der Tode ganz untergehe; dieſen Tod aber und
dieſe Auflöſung des Körpers, welche der Seele den Untergang
bringe, wiſſe, würd' er ſprechen, Niemand, denn Das inne zu
werden, ſei Keinem von uns möglich; wenn Das aber ſo ſich
verhalte, dann komme es Niemandem zu, ein thörichtes Vertrauen
zu hegen, indem er vertrauensvoll dem Tode entgegenſehe, da
er nicht nachzuweiſen vermöge, daß die Seele ganz unſterblich
und unvergänglich ſei; vermöge er Das aber nicht, dann müſſe
ſtets Derjenige, dem der Tod bevorſtehe, ſeiner Seele wegen
beſorgt ſein, ſie möge etwa bei der gegenwärtigen Trennung
vom Körper ganz untergehen.

Nun wurden wir Alle, als wir ihre Reden vernommen 38
hatten, dadurch, wie wir ſpäter einander mittheilten, in eine
unangenehme Stimmung verſetzt, indem ſie uns, die wir von
der vorhergegangenen Beweisführung in hohem Grade über-
zeugt waren, wieder in Unruhe zu verſetzen und in Zweifel zu
ſtürzen ſchienen, nicht blos an den vorher ausgeſprochenen Be-
hauptungen, ſondern auch an den ſpäter aufzuſtellenden, indem
wir entweder keines Urtheils fähig ſeien, oder auch die Sache
ſelbſt keinen Glauben verdiene.

Echekrates. Bei den Göttern, lieber Phädon, das verdenk' ich euch nicht. Fühle doch auch ich mich, nach Anhörung dei-
ner Erzählung, gedrungen, etwa ſo zu mir zu ſprechen: Wel-
cher Beweisführung ſollen wir demnach fürder vertrauen, da
der ſo überzeugende Beweis, den Sokrates aufſtellte, jetzt dem
Zweifel anheimgefallen iſt? Denn ſo jetzt, wie von jeher, macht

die Behauptung auf mich einen wunderbaren Eindruck, daß unſere Seele eine Art von Einklang ſei, und als ſie ausgeſprochen wurde, erinnerte es mich gewiſſermaßen daran, daß ich ſelbſt zuvor dieſe Meinung gehegt hatte. Und gar ſehr thut mir wieder, wie vom Anbeginn, ein anderer Beweis Noth, mich zu überzeugen, daß die Seele des Sterbenden nicht mit dahinſtirbt. Sage mir alſo, beim Zeus, in welcher Weiſe griff Sokrates den Beweis an? Sah man auch bei ihm deutlich, wie du von euch mir berichteſt, daß es irgend einen unangenehmen Eindruck auf ihn machte, oder nicht, ſondern ſuchte er ruhig ſeine Behauptung zu verfechten? Und verfocht er ſie in genügender oder in mangelhafter Weiſe? Das Alles berichte uns, ſo genau du kannſt.

Phädon. Gewiß, lieber Echekrates, Sokrates erregte ſchon oft meine Bewunderung, doch nie mehr, als bei meiner damaligen Anweſenheit. Daß ihm etwas zu entgegnen zu Gebote ſtand, iſt vielleicht nicht auffallend. Zuvörderſt aber bewunderte ich Das an ihm, wie gern und wohlwollend und beifällig er die Reden der Jünglinge anhörte, dann wie ſchnell er inne ward, welchen Eindruck dieſe Reden auf uns gemacht hatten, und endlich wie glücklich er bei uns Dem abhalf und uns, die wir, ſo zu ſagen, in die Flucht geſchlagen und beſiegt waren, zurückrief und vermochte, ihm zu folgen und mit ihm die Unterſuchung fortzuſetzen. [30])

Echekr. Wie doch?

Phädon. Das will ich dir ſagen. Zufällig ſaß ich nämlich neben ſeinem Lager ihm zur Rechten, auf einem ganz niedrigen Schemel, er aber weit höher als ich. Indem er mir nun den Kopf ſtreichelte und meine Haare im Nacken zuſammendrückte — denn er war gewohnt, wenn es ſich eben traf, in meinen Haaren zu ſpielen — ſagte er: Morgen, lieber Phädon, wirſt du vielleicht dieſe ſchönen Haare abſcheeren.

Natürlich, lieber Sokrates, verſetzt' ich.

Nicht doch, wenn du mir Gehör gibſt.

Weshalb denn nicht? ſagte ich.

Wir thun es heute, ich ſelbſt mit den meinigen und du mit dieſen da, wenn unſere Behauptung dahinſtirbt und wir ſie nicht in das Leben zurückzurufen vermögen. Und ich würde, wenn

ich an deiner Stelle wäre und der Beweis mir entwiſchte, wie die Argeier[31]), eidlich geloben, nicht eher mein Haar wachſen zu laſſen, bevor ich, nach Erneuerung des Kampfes gegen Simmias und Kebes, mit dieſer Behauptung obgeſiegt hätte.

Aber Zweien, verſetzt' ich, ſoll nicht einmal Herakles gewachſen ſein.

Rufe nur auch mich als deinen Jolaos zu Hülfe, ſo lange es noch Tag iſt.

So ruf' ich dich alſo zu Hülfe, ſagt' ich, nicht als Herakles, ſondern als Jolaos den Herakles.[32])

Das wird keinen Unterſchied machen. Zuerſt aber wollen 39
wir uns vorſehen, daß nicht ein Unfall uns begegne.

Welcher denn?

Daß wir, wie die zu Menſchenfeinden Werdenden, zu Unterſuchungsfeinden werden. Denn ein größeres Unheil kann wol Keinem begegnen, als daß er gegen Unterſuchungen eine Abneigung faßt. Unterſuchungshaß entſteht aber auf dieſelbe Weiſe, wie Menſchenhaß. Denn der Menſchenhaß ſchleicht dadurch ſich ein, daß man Jemandem ohne Einſicht zu viel vertraut, und glaubt, der Menſch ſei etwas durchaus Wahrhaftes und Ehrliches und Zuverläſſiges, und in kurzer Friſt findet, Dieſer da ſei ſchlecht und unzuverläſſig und dann wieder ein Anderer; und wenn Das Jemandem oft widerfuhr und vornehmlich bei Solchen, die er für ſeine vertrauteſten und beſten Freunde hielt, haßt er zuletzt traun, indem er oft übel ankam, Alle und glaubt, an keinem Einzigen ſei irgend ein gutes Haar. Oder haſt du nicht bemerkt, daß Das ſo ungefähr ſich begibt?

Ja, allerdings, verſetzte ich.

Iſt Das nun nicht häßlich, ſagte er, und offenbar, daß ein Solcher ohne die auf Menſchenkenntniß beruhende Kunſt mit Menſchen umzugehen unternimmt? Denn wenn er von dieſer Kunſt geleitet mit ihnen umginge, dann würde er glauben, was da wirklich ſtattfindet, daß es beiderſeits der Guten und der Schlechten ſehr wenige, der in der Mitte Stehenden 90
ſehr viele gebe.

Wie meinſt du Das? fragte ich.

Wie, verſetzte er, hinſichtlich des ſehr Kleinen und Großen. Oder meinſt du, daß Etwas ſeltener zu finden ſei, als ein ſehr

großer oder sehr kleiner Mensch oder Hund oder irgend etwas Anderes? oder auch ein vorzüglich schneller oder langsamer, häßlicher oder schöner, weißer oder schwarzer? Oder bemerktest du nicht, daß von diesen Allen die äußersten Enden selten und nicht zahlreich, des in der Mitte Stehenden aber die Hülle und die Fülle sei?

Ei freilich, sagt' ich.

Glaubst du also nicht, daß, wenn ein Preis der Schlechtigkeit dargeboten würde, auch hier nur sehr Wenige als die Ersten erscheinen würden?

Natürlich, antwortete ich.

Freilich ist es natürlich, sagte er; aber nicht in dieser Beziehung sind die Untersuchungen den Menschen zu vergleichen, — folgte ich doch jetzt nur so dem Gang deiner Rede —, sondern insofern, als, wenn Jemand, unkundig der Kunst der Beweisführung, einem Beweise, als ob er richtig sei, vertraut, und nicht lange darauf dieser ihm, ob er es nun ist oder nicht, als falsch erscheint, und so ein anderer und wieder ein anderer; dann weißt du doch, daß vorzüglich Diejenigen, welche sich mit Beweisen entgegengesetzter Behauptungen [33]) beschäftigen, die größte Weisheit erlangt und allein erkannt zu haben meinen, daß es bei keiner Sache oder Beweisführung etwas Unverdächtiges und Zuverlässiges gebe, sondern daß bei Allem was da ist, gerade wie im Euripos [34]), das Oberste sich zu unterst kehrt und nichts auf irgend einer Stelle verharrt.

Gewiß hast du sehr recht, sagte ich.

Wäre es nun nicht ein betrübter Fall, lieber Phädon, wenn Jemand, während es eine wahrhafte und zuverlässige Beweisführung gäbe und diese sich erfassen ließe, nachher, weil er an einige dergleichen Beweisführungen gerieth, von denen eben dieselben bald richtig bald wieder nicht richtig zu sein schienen, nicht sich selbst und dem eigenen Mangel an Kunst die Schuld beimessen wollte, sondern aus Verdruß zuletzt gern von sich auf die Beweisführungen die Schuld übertrüge und fortwährend sein ganzes übriges Leben hindurch, indem er die Untersuchung haßte und schmähte, der richtigen Einsicht und Kenntniß des Seienden entbehren müßte?

Ja, beim Zeus, erwiderte ich, ein sehr betrübter.

Zuerst also, sagte er, wollen wir davor uns hüten, und 40
Dem keinen Eingang bei uns gestatten, daß es uns nicht scheine,
an einer Beweisführung sei nichts vernünftig, sondern weit
eher, wir selbst seien noch nicht zur Vernunft gediehen; wir
müssen vielmehr uns ermannen und zu vernünftiger Einsicht
zu gelangen streben, du und die Andern des übrigen Lebens,
ich selbst aber des Todes wegen; denn gegenwärtig scheine ich
selbst über diesen Gegenstand nicht weisheitslustiges, sondern, in 91
der Weise der ganz Ungebildeten [35]), streitlustiges Sinnes. Küm-
mern sich doch auch diese, wenn sie etwa über etwas streiten,
nicht darum, wie Das sich verhalte, wovon die Rede ist, und
streben danach, sondern daß Das, was sie selbst aufstellten,
die Zustimmung der Anwesenden erlange. Und nur dadurch
glaube ich im gegenwärtigen Falle von ihnen mich zu unterscheiden,
daß ich nicht darnach streben werde, daß den Anwesenden Das,
was ich behaupte, als wahr erscheine, es wäre denn etwa neben-
bei, sondern daß es vor Allem mir selbst so sich zu verhalten
scheine. Denn ich berechne es, lieber Freund, und siehe wie
selbstsüchtig: Ist Das, was ich behaupte, wahr, dann ist's doch
gut, Dem Glauben beizumessen, hat aber Der, welcher endete,
nichts zu hoffen, dann werde ich wenigstens diese bis zu mei-
nem Tode noch übrige Zeit den Anwesenden mich minder durch
Wehklagen unangenehm machen; der Irrthum selbst aber wird
nicht mit mir fortdauern, denn Das wäre ein Unheil, sondern
in kurzer Frist dahinschwinden. So ausgerüstet schreite ich,
mein lieber Kebes und Simmias, zur Untersuchung. Ihr aber
stimmet, wollt ihr mir Gehör geben, wenig um den Sokrates,
weit mehr aber um die Wahrheit bekümmert, mir bei, wenn
ich irgend etwas Wahres zu sagen scheine, wo aber nicht, dann
tretet mir mit allen Gründen entgegen, aus Besorgniß, ich
möge, indem ich in meinem Eifer mich selbst und euch täuschte,
wie die Biene den Stachel in euch zurücklassen. [36])

Doch wir müssen ans Werk gehen. Zuerst bringt mir, was 41
ihr sagtet, in Erinnernng, wenn es sich zeigen sollte, daß ich
es nicht behielt. Simmias nämlich will es nicht glauben, und
besorgt, die Seele möge, obschon sie etwas Göttlicheres und
Schöneres ist als der Körper, vor ihm untergehen, indem sie
einem Einklang zu vergleichen ist. Kebes schien mir aber

Das zwar einzuräumen, daß die Seele dauernder sei, als der Körper, das sei aber Jedem ungewiß, ob die Seele, nachdem sie wiederholt viele Körper verbrauchte, nicht, nachdem sie den letzten Körper verließ, nun selber untergehe und eben darin, im Untergange der Seele, der Tod bestehe, da ja der Körper nicht aufhöre im fortwährenden Untergehen begriffen zu sein. Ist es, lieber Simmias und Kebes, etwas Anderes, was wir in Betrachtung zu ziehen haben?

Das sei es, räumten Beide einstimmig ein.

Laßt ihr nun alle frühern Behauptungen nicht gelten, oder die einen wol, die andern aber nicht?

Die einen allerdings, erwiderten sie, die andern aber nicht.

Was meint ihr also zu der Behauptung, nach der wir das Erlernen für ein Sicherinnern erklärten [26b]) und daß es, wenn Das so sich verhalte, nothwendig sei, daß unsere Seele vorher, bevor sie in die Haft des Körpers komme, anderswo sich befinde?

72 Ich, sagte Kebes, fühlte sowohl damals mich wunderbar davon überzeugt, als bleibe auch jetzt dieser Behauptung, wie keiner andern, treu.

Gewiß, sagte Simmias, so bin auch ich gesinnt, und es sollte mich sehr wundern, wenn ich darüber je meine Meinung ändern sollte.

Nothwendig aber, lieber thebanischer Fremdling, müßtest du sie ändern, sagte Sokrates, wenn du bei der Meinung verharren solltest, daß der Einklang etwas Zusammengesetztes sei, die Seele aber aus dem Einklange der den Körper bildenden Saiten bestehe. Denn du wirst es doch wol nicht gelten lassen, wenn du selbst sagst, daß der Einklang früher gebildet war, als Dasjenige, woraus er zusammengesetzt werden mußte. Oder wirst du Das gelten lassen?

Keineswegs, lieber Sokrates, sagte er.

Erkennst du nun, fuhr er fort, daß Das aus deiner Rede folgt, wenn du behauptest, die Seele sei vorhanden, selbst bevor sie in die Gestalt und den Körper eines Menschen einging, sie bestehe aber aus noch nicht vorhandenen Bestandtheilen? Denn der Einklang, mit dem du sie vergleichst, ist nichts Derartiges, sondern früher entstehen die Leier und die Saiten und die noch

nicht zum Einklang verbundenen Laute; der Einklang aber entsteht unter allen zuletzt und geht zuerst unter. Wie wird also diese deine Rede mit jener übereinstimmen?

In keiner Weise, sagte Simmias.

Und doch kommt vor allem Andern dem über den Einklang Gesagten zu, mit sich selbst in Übereinstimmung zu bleiben.

Freilich kommt ihm das zu, sagte Simmias.

Diese Übereinstimmung findet also hier nicht statt. Aber erwäge, welche Behauptung ziehst du vor, daß das Erlernen eine Rückerinnerung, oder daß die Seele ein Einklang sei?

Beiweitem jene, lieber Sokrates. Denn diese bot sich mir ohne Beweis dar, einer Art von Wahrscheinlichkeit und Augenfälligkeit zufolge, daher sie auch der großen Menge zusagt. Ich weiß aber von den auf Wahrscheinlichkeit sich gründenden Behauptungen, daß sie keck sind und, wenn man bei ihnen sich nicht vorsieht, leicht täuschen, sowol in der Meßkunde, als in allen andern Wissenschaften. Aber die auf Rückerinnerung und Erlernung sich beziehende Behauptung wurde einer sehr annehmlichen Voraussetzung zufolge ausgesprochen. Denn es wurde behauptet, unsere Seele sei wol insofern, selbst bevor sie in den Körper eingehe, als ihr das als Wesenheit bezeichnete Sein zukomme. Dieses laß ich aber, wie ich mich selbst überzeuge, nach ausreichenden Gründen und mit Recht gelten. Deswegen ist's also natürlich nothwendig, daß ich weder wollt' ich selbst, noch wollt' ein Anderer sagen, die Seele sei ein Einklang, Das zulässig finde.

Was aber, lieber Simmias, fuhr er fort, sagst du dazu? 42
Scheint es dir dem Einklang oder irgend einem andern Zusammengesetzten angemessen irgend anders sich zu verhalten, als Das, woraus er besteht?

Keineswegs.

Noch gewiß auch, denk' ich etwas zu bewirken oder zu erleiden, Dem entgegen, was Dieses etwa bewirkt oder erleidet?

Er gab es zu.

Noch kommt es dem Einklange zu, Das zu leiten, woraus 92
er irgend zusammengesetzt ist, sondern Dem zu folgen.

So schien's auch ihm.

Es fehlt also viel, daß ein Einklang in entgegengesetzter

Weiſe ſich bewege oder ertöne, oder ſonſt mit ſeinen Theilen in Widerſpruch trete.

Nichts weniger als Das.

Wie ferner? Iſt von Natur nicht jeder Einklang es ſo, wie er in Einklang gebracht wird?

Das verſtehe ich nicht.

Sollte er nicht, wenn er mehr und in höherm Grade in Einklang gebracht würde, wenn Das zuläſſig iſt, mehr und in höherm Grade Einklang ſein, wenn aber minder und in geringerm Grade, minder und in geringerm Grade?

Allerdings.

Findet Das nun in Bezug auf die Seele ſtatt, daß auch nur im Geringſten die eine Seele mehr und in höherm Grade, oder minder und in geringerm Grade, als die andere, eben Das, Seele, ſei? [37])

Nicht im Mindeſten.

Auf, beim Zeus, ſage mir: Sagt man nicht von der Seele, daß in der einen Verſtand ſich finde und Tugend und daß ſie gut ſei, in der andern dagegen Unverſtand und Laſter und daß ſie ſchlecht ſei, und ſagt man Das nicht mit Recht?

Gewiß mit Recht.

Für was wird nun dieſes in den Seelen ſich Findende, Tugend und Laſter, Jemand von Denjenigen erklären, welche annehmen, daß die Seele ein Einklang ſei? Etwa für einen andern Einklang oder Misklang? Und die eine, die gute, ſei wohl geſtimmt und habe in ſich, die doch ſelbſt ein Einklang ſei, einen andern Einklang, die andere aber ſei ſelbſt verſtimmt und habe keinen andern Einklang in ſich?

Das weiß ich nicht zu ſagen, entgegnete Simmias; offenbar aber müßte, wer Das annimmt, ſo etwas behaupten.

Aber es ward vorher zugeſtanden, daß keine Seele mehr oder minder Seele ſei, als die andere. In dieſem Zugeſtändniſſe liegt, daß kein Einklang mehr oder in höherm Grade, noch minder oder in geringerm Grade Einklang ſei, als der andere. Nicht wahr?

Allerdings.

Und daß der Einklang, der es weder mehr noch minder iſt, weder mehr noch minder zum Einklang gebracht ſei?

So iſt's.

Iſt's aber möglich, daß der weder mehr noch minder zum Einklang gebrachte, mehr oder minder des Einklangs theilhaftig ſei, muß er nicht in gleichem Grade es ſein?

In gleichem Grade.

Befindet ſich nun nicht eine Seele, da die eine weder mehr noch minder Das, eine Seele nämlich, iſt, weder mehr noch minder in Einklang?

So iſt's.

Da ſie aber ſo beſchaffen iſt, dürfte ſie wol nicht in höherm Grade des Einklangs oder Misklangs theilhaftig ſein.

Freilich nicht.

Dürfte alſo, bei ſolcher Beſchaffenheit, die eine mehr als die andere der Tugend und des Laſters theilhaftig ſein, ſollte nämlich die Tugend ein Einklang, das Laſter ein Misklang ſein?

In keiner Beziehung mehr.

Vielmehr wird alſo wol keine Seele, lieber Simmias, einer 94
richtigen Schlußfolge nach, des Laſters theilhaftig ſein, wenn ſie ein Einklang iſt. Denn gewiß dürfte durchaus der Einklang, wenn er dieſes, Einklang, iſt, des Misklangs nimmer theilhaftig ſein.

Nein, fürwahr nicht.

Noch gewißlich eine Seele, wenn ſie ganz Seele iſt, des Laſters.

Wie könnte ſie das doch, nach dem vorher Bemerkten?

Dieſer Schlußfolge nach werden uns alſo die Seelen aller lebenden Geſchöpfe für gleich gut gelten, wenn es gleichmäßig in der Natur aller Seelen liegt, Das, nämlich Seelen, zu ſein?

Ja, meinem Bedünken nach, lieber Sokrates.

Meinſt du denn nun auch, fuhr er fort, daß man ſo ſich richtig ausdrücke, und daß Das wol mit der Vernunft übereinſtimmte, wenn die Annahme richtig wäre, daß die Seele ein Einklang ſei?

Im Geringſten nicht.

Doch wie, fuhr er fort, behaupteſt du, daß unter allem 43
zum Menſchen Gehörigen etwas Anderes das Leitende ſei, als die Seele, insbeſondere eine vernünftige?

Ich nicht.

Indem ſie den Regungen des Körpers nachgibt, oder auch wol ihnen widerſtrebt? Ich meine es ſo, daß, wenn zum Beiſpiel ſich Hitze und Durſt in ihm findet, ſie zum Entgegengeſetzten, zum Nichttrinken, ihn hinzieht, und wenn Hunger, zum Nichteſſen. Und ſo ſehen wir wol in tauſend andern Fällen die Seele dem vom Körper Ausgehenden widerſtreben. Oder nicht?

Ei allerdings.

Haben wir dagegen nicht in dem Vorigen eingeräumt, daß ſie nie, wenn ſie ein Einklang ſei, in entgegengeſetzter Weiſe mit den Anſpannungen und Abſpannungen und Schwingungen und allen ſonſtigen Veränderungen derjenigen Theile, aus denen ſie eben beſteht, ertönen, ſondern dieſen folgen und wol nimmer ſie leiten werde?

Das räumten wir, antwortete er, ein; wie ſollten wir denn nicht?

Wie nun? Erſcheint ſie uns nicht jetzt in geradezu entgegengeſetzter Weiſe zu verfahren, indem ſie das Alles, woraus Jemand ſagen wird, daß ſie beſtehe, leitet, und ziemlich in Allem das ganze Leben hindurch ſich ihr widerſetzt, und jede Gemüthsart [35]) beherrſcht, theils durch ſtrengere Beſchränkungen und Schmerzen, in dem auf Gymnaſtik und Heilkunde [36]) Bezüglichen, theils in milderer Weiſe und indem ſie, als ob ſie, eine andere, zu etwas Anderm ſpräche, ſowol der Drohungen als der Vorſtellungen gegen die Begierden, Leidenſchaften und Befürchtungen ſich bedient? Wie wol auch Homeros in der Odyſſee [40]) dichtete, wo er vom Odyſſeus ſagt:

Aber er ſchlug an die Bruſt und ſtrafte das Herz mit den Worten:

Dulde nur aus, mein Herz, noch Härteres haſt du gedulden.

Meinſt du wol, daß er Das gedichtet hätte, wenn er ſie ſich als einen Einklang dachte und ſo beſchaffen, um von den Regungen des Körpers ſich leiten zu laſſen, nicht aber dieſe zu leiten und zu beherrſchen, und nicht als etwas weit Göttlicheres, als einem Einklang zu Vergleichendes?

Ja, beim Zeus, lieber Sokrates, mir wenigſtens erſcheint ſie ſo.

Demnach, mein Beſter, kommt es in keiner Beziehung uns zu, die Seele für eine Art von Einklang zu erklären; denn weder würden wir mit dem Homeros, dem göttlichen 95
Dichter, noch wir ſelbſt mit uns ſelbſt übereinſtimmen.

So verhält es ſich, verſetzte er.

Gut, ſagte er — Sokrates — mit der Thebiſchen Harmo- 44
nie [11]) hätten wir uns, ſcheint es, ſo leidlich abgefunden. Doch weiter, lieber Kebes, wie und durch welche Beweisführung werden wir die Einwendungen des Kadmos beſeitigen?

Das, ſagte Kebes, wirſt du, denk' ich, ausfindig machen; wenigſtens dieſen Beweis, gegen den Einklang, haſt du gegen meine Erwartung auf eine bewundernswürdige Weiſe geführt. Denn als Simmias ſagte, welche Bedenklichkeiten er hege, erwartete ich verwundernd, ob Jemand gegen ſeine Einwendungen etwas vorzubringen wiſſen werde. Es erſchien mir daher ſehr ſeltſam, daß er nicht einmal dem erſten Angriff deiner Gegenrede Stand hielt. Gewiß würde ich mich daher wol nicht verwundern, wenn es den Einwendungen des Kadmos [12]) ebenſo erginge.

Sprich nicht ſo ſtolze Erwartungen aus, mein Guter, ſagte Sokrates, damit der Beweis, den wir zu führen im Begriffe ſind, unberufen bleibe und nicht umgeworfen werde. Doch Das ſei Gott anheimgeſtellt; wir aber wollen, wie Homeros ſagt, näher herantretend [13]), einen Verſuch machen, ob dein Einwand irgend gegründet ſei. Die Hauptſache Deſſen, was du vermiſſeſt, iſt doch aber: Du wünſcheſt nachgewieſen zu ſehen, daß unſere Seele unvergänglich und unſterblich ſei, wenn ein weisheitsliebender Mann, der im Begriffe ſteht zu ſterben, hegt er getroſten Muth und meint, er werde dort beſonders wohl ſich befinden, wohler als wenn er bis an ſeinen Tod ein anderes Leben geführt hätte, nicht unbeſonnener und thörichter Weiſe dieſen Muth hegen ſoll. Aber nachzuweiſen, daß die Seele etwas Kräftiges und Gottähnliches iſt, und daß ſie früher war, ehe denn wir Menſchen wurden, das Alles möge, ſagſt du, immerhin darthun, zwar nicht die Unſterblichkeit, aber doch, daß die Seele etwas Langdauerndes iſt und daß ſie eine

unermeßliche Zeit früher war und gar Vieles wußte und that. Darum war sie aber um nichts mehr unsterblich, sondern eben das Eintreten in den Körper eines Menschen war ihr wie eine Krankheit, der Beginn des Verderbens; und mühselig verbringe sie dieses Leben und finde zuletzt doch durch Das, was man Tod nennt, ihren Untergang. Es macht aber, sagst du, keinen Unterschied, ob sie einmal, oder ob sie oft in einen Körper kommt, um Jedem von uns Besorgniß zu erregen; denn Demjenigen kömmt es, wenn er nicht unverständig ist, zu, besorgt zu sein, der nicht weiß, noch zu beweisen vermag, daß sie unsterblich ist. So ungefähr, lieber Kebes, lautet, mein' ich, Das, was du einwendest; und absichtlich wiederhole ich es oft, damit nichts uns entgehe und damit du, willst du, etwas hinzufügen oder zurücknehmen könnest.

Nein, sagte Kebes, gegenwärtig habe ich nichts, weder hinzuzufügen, noch zurückzunehmen, sondern so lautet mein Einwand.

Nachdem nun Sokrates eine geraume Zeit geschwiegen und bei sich selbst nachgesonnen hatte, sagte er: Nichts Geringfügiges ist es, lieber Kebes, was du zur Sprache bringst; denn es gilt der Ursache des Entstehens und Vergehens überhaupt genau nachzuforschen. Ich will dir also, wenn du es wünschest, erzählen, wie es mir selbst damit ergangen ist; scheint dir dann Einiges meiner Rede ersprießlich, von Dem, was du zur Sprache bringst, dich zu überzeugen, so wirst du es benutzen.

Mein Wunsch ist Das allerdings, sagte Kebes.

So höre denn meine Erzählung. In meiner Jugend nämlich war ich höchst begierig auf die Weisheit, die sie die Naturerkenntniß nennen, denn gar herrlich erschien sie mir, den Grund von Jeglichem zu erkunden, wodurch Jegliches entsteht und wodurch es untergeht und wodurch es besteht; und oft quält' ich zuerst mich selbst mit dergleichen Fragen: Ob, wenn das Warme und Kalte in Fäulniß gerieth, dann, wie Einige behaupteten, die lebenden Geschöpfe entstehen. Und ob es das Blut ist, vermittels dessen wir denken, oder die Luft oder das Feuer, oder von diesen nichts, sondern das Gehirn, welches die Sinneswahrnehmungen des Hörens und Sehens und Riechens uns verschafft, und aus diesen Erinnerung entstehe und Meinen,

aus der Erinnerung und dem Meinen aber, wenn es zu einem feſtſtehenden werde, ebenſo das Wiſſen. Und indem ich ferner über das Vergehen dieſer Dinge und die Veränderungen am Himmel und auf Erden nachdachte, ſchien ich zuletzt mir ſelbſt von Natur durchaus nicht zu einer ſolchen Nachforſchung befähigt. Dafür will ich dir einen ſchlagenden Beweis anführen: Selbſt in Dem, was ich früher, nach meiner eigenen und Anderer Meinung, genau zu wiſſen glaubte, ſah ich mich durch dieſe Unterſuchung ſo mit Blindheit geſchlagen, daß ich ſogar die Kenntniß, die ich zu beſitzen glaubte, einbüßte, ſo über vieles Andere, als wodurch der Menſch wächſt. Denn Das, glaubt' ich vorher, ſei Jedem einleuchtend, durch das Eſſen und Trinken. Wenn nämlich durch die Nahrungsmittel Fleiſch zum Fleiſche, Knochen zu den Knochen und ſo in demſelben Verhältniſſe zu jedem der übrigen das ihm Verwandte komme, dann habe der vorher geringe Umfang zugenommen und aus dem kleinen Menſchen werde ein großer. So meint' ich damals, und denkſt du nicht ziemlich vernünftig?

So denk' ich, ſagte Kebes.

Doch erwäge auch noch Folgendes. Ich hielt die Meinung für eine ganz vernünftige, daß, wenn man einen großen Menſchen neben einem kleinen ſtehen ſähe, jener um die Kopfeslänge größer ſei, und ſo ein Pferd gegen ein Pferd; und was noch augenfälliger iſt, die Zehn ſchien mir größer zu ſein als die Acht, weil die Zwei dazu komme, und das Zweiſchuhige ſei größer als das Einſchuhige, weil es um die Hälfte es überrage.

Doch welche Meinung hegſt du jetzt über dieſe Dinge? fragte Kebes.

Ich bin, beim Zeus, weit entfernt von der Meinung, von irgend einer dieſer Erſcheinungen den Grund zu wiſſen, indem ich bei mir ſelbſt es nicht gelten laſſe, weder daß, wenn Jemand die Eins zur Eins fügt, entweder die Eins, zu der ſie gefügt wurde, zur Zwei geworden iſt, oder daß ſowol das Hinzugefügte, als Das zu Dem es gefügt wurde, durch das Hinzufügen des Einen zum Andern zu Zwei ward (denn es erſcheint mir n wunderſam, daß, als jedes der Beiden von einander getrennt war, jedes von beiden Eins und ſie damals nicht Zwei waren, nachdem ſie aber zu einander gekommen ſind, dieſes Zuſammen-

treffen des mit einander Verbundenwerdens für ſie der Grund wurde, Zwei zu werden): noch kann ich mich fortwährend überzeugen, daß wenn Jemand die Eins ſpaltet, in eben dieſer Spaltung umgekehrt der Grund liege, daß ſie zur Zwei wurde; denn der Grund des zur Zwei Werdens iſt ein dem vorigen entgegengeſetzter: vorher, weil ſie einander nahe gebracht und das Eine zu dem Andern gefügt wurde und jetzt weil das Eine von dem Andern entfernt und geſchieden wird: noch kann ich endlich mich fernerhin bei dieſer Art des Verfahrens überzeugen, daß ich wiſſe, wie die Eins entſteht, noch mit Einem Worte, wodurch irgend etwas Anderes entſteht, vergeht oder fortbeſteht, ſondern ich zimmere mir ſelbſt aufs Gerathewohl irgend ein anderes Verfahren zuſammen, laſſe aber dieſes in keiner Weiſe gelten.

46 Als ich vielmehr einmal Einen aus einem Buche, des Anaxagoras [44]), wie er ſagte, vorleſen und behaupten hörte, daß ſonach der Gedanke das Anordnende und der Urheber von Allem iſt, freut' ich mich nun dieſes Grundes und es ſchien mir in gewiſſer Hinſicht ſeine Richtigkeit zu haben, daß in dem Gedanken der Grund von Allem liege: Wenn dieſes ſich ſo verhält, meint' ich, ordne und füge der ordnende Gedanke Alles ſo, wie es am Beſten ſei; wolle demnach Jemand den Grund eines Jeglichen ausmitteln, wie es entſteht oder vergeht oder fortbeſteht, müſſe er über daſſelbe ausmitteln, wie es für daſſelbe am Beſten ſei zu beſtehen oder irgend ſonſt etwas zu erleiden oder zu bewirken. Habe doch, dieſer Lehre zufolge, der Menſch in Bezug auf ſich ſelbſt und Andere, nichts Anderes zu erforſchen, als das (für ſich) Beſte und Vorzüglichſte. Ferner ſei es nothwendig, daß Derſelbe auch das Schlechtere kenne, denn Ein Wiſſen umfaſſe beides. Dieſes erwägend glaubt' ich erfreut, in dem Anaxagoras einen Lehrer über den Grund des Seienden nach meinem Sinne gefunden zu haben; und daß dieſer zuvörderſt mir ſagen werde, ob die Erde flach oder rund ſei, nachdem er mir es aber geſagt, werde er dann auch den Grund und die Nothwendigkeit hinzufügen, indem er das Beſſere nachweiſe und daß ſie beſſer ſo beſchaffen ſei; und ſollt' er behaupten, daß ſie in der Mitte ſich befinde, werde er hinzufügen, wie es beſſer ſei, daß ſie in der Mitte ſich befinde; und

mache er mir Das begreiflich, dann war ich entſchloſſen, für- 96
der keine andere Art des Grundes zu begehren; denſelben Entſchluß hegt' ich nun auch hinſichtlich der Sonne, eben danach zu forſchen, und des Mondes und der andern Sterne, und ihrer Schnelligkeit und Bewegungen gegen einander und Deſſen, was ſie ſonſt erleiden, inwiefern es wol beſſer iſt, daß Jegliches bewirke und erleide, was es erleidet. Denn nimmer meint' ich, daß er, bei der Behauptung, dieſes ſei durch den Gedanken geordnet, noch irgend einen andern Grund bei ihnen hinzufügen werde, als, weil es am Beſten ſei, daß ſie ſo beſchaffen ſeien, wie ſie es ſind. Indem er nun bei Jedem das für Jeden und Alle insgeſammt Beſte als Grund angebe, werde er, meint' ich, dann die Darſtellung des für Alles insgeſammt Guten beifügen.[15]) Und um vieles Geld hätte ich meine Erwartungen nicht aufgegeben, ſondern ergriff eifrig die Bücher und las ſie ſo ſchnell ich konnte, um ſo ſchnell ich konnte, was das Beſte und Schlechtere ſei zu erfahren.

Bald aber, lieber Freund, ſah ich einer wundervollen Hoff- 47
nung mich entrückt, da ich im Fortſchreiten und Weiterleſen bemerkte, daß der Mann vom Gedanken keinen Gebrauch mache, noch in ihm den Grund für das Anordnen der Dinge ſuche, ſondern dieſen Grund in allerlei, in Luft, Äther, Gewäſſer und vielen andern ſeltſamen Dingen finde. Und es ſchien mir ihm faſt ebenſo ergangen zu ſein, als wenn Jemand behauptete, den Sokrates leite in Allem was er thut der Gedanke, und nachher, indem er den Grund von Jeglichem was ich thue anzugeben verſuchte, zuerſt ſprechen wollte, ich ſitze deswegen jetzt hier, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen zuſammengeſetzt iſt, und weil die Knochen feſt ſind und von einander geſchiedene Gelenke haben, die Sehnen aber ſich anſtrengen und abſpannen laſſen, indem ſie die Knochen nebſt dem Fleiſche und der Alles zuſammenhaltenden Haut umgeben. Indem nun die Knochen in ihren Zuſammenfügungen ſich erheben und die Sehnen ſich ausdehnen und zuſammenziehen, ſetzt Das mich wol jetzt in den Stand meine Glieder zu krümmen und aus dieſem Grunde ſitze ich zuſammengekauert da; und wenn er auch ferner manche andere dieſen ähnliche Gründe des Unterredens angäbe, der Stimme es beimeſſend und der Luft und dem Ge-

hör und tauſenderlei Anderm der Art, es ſich aber nicht kümmern ließ die wirklichen Gründe anzugeben, daß, weil es den Athenern beſſer dünkte mich zu verurtheilen, darum auch mir es beſſer erſchienen iſt, hier ſitzen zu bleiben und gerechter, die Strafe, die ſie eben mir auferlegten, zu erdulden; da, beim Hunde, 99 längſt, denk' ich, dieſe Knochen und Sehnen in der Nähe von Mégara oder bei den Böotern ſich befänden, von Dem was als das Beſte erſchien gehoben, wenn ich es nicht für rechtmäßiger und rühmlicher hielt, ſtatt die Flucht zu ergreifen und zu entwiſchen, dem Staate die Strafe, wie er ſie mir auferlege, zu büßen.[46]) Derartiges aber den Grund zu nennen, iſt ſehr ſeltſam; doch wollte Jemand ſagen, daß ich, ohne dergleichen zu haben wie Knochen und Sehnen und was ich ſonſt habe, wol nicht im Stande wäre, was mir gut dünkt zu thun, dann würde er zwar Recht haben, aber zu behaupten, daß darin der Grund liege von Dem was ich thue und daß nur inſofern mich der Gedanke leite, nicht aber die Wahl des Beſten, Das wäre eine ſehr leichſinnige Behauptung; nicht im Stande zu ſein, zu unterſcheiden, daß in der That etwas Anderes der Grund iſt, und etwas Anderes Das, ohne welches der Grund nicht zum Begründenden würde, was offenbar die Menge, wie im Dunklen tappend, mit Anwendung eines gehörigen Ausdrucks den Grund ſelbſt nennt! Daher läßt ja der Eine die Erde verharren, indem er mit einem vom Himmel ausgehenden Wirbel ſie umgibt, der Andere ſchiebt ihr, wie einer breiten Mulde, die Luft als Stütze unter, dem Vermögen aber die Lage zu haben, die ihr anzuweiſen das Beſte ſein dürfte, dem forſchen ſie nicht nach, noch legen ſie ihm eine göttliche Kraft bei, ſondern meinen wol, daß ſie einen Atlas ausfindig machten[47]), kräftiger und unvergänglicher, und Alles mehr zuſammenhaltend, als dieſes; und glauben wirklich nicht, daß das Gute und Geziemende irgend etwas verknüpfe und zuſammenhalte. Ich hätte nun ſehr gern, wie es irgend mit einem ſolchen Grunde ſich verhält, von irgend Jemandem mich belehren laſſen: da mir aber dieſe Einſicht verſagt wurde, und ich dieſelbe weder ſelbſt zu ermitteln, noch durch einen Andern zu erlangen vermochte; willſt du wol lieber Kebes, daß ich dir eine Beſchreibung von dem Wege gebe, auf welchem ich,

dieſem Grunde nachzuforſchen, eine zweite Fahrt unternommen habe?

Ei gar ſehr wünſch' ich Das, verſetzte er.

Nach dieſem alſo, fuhr er fort, als meine Hoffnung, das 48
Seiende zu erforſchen, ſchwand, bedünkte mich nämlich, ich müſſe mich vorſehen, daß es mir nicht ergehe, wie den eine Verfinſterung der Sonne Beobachtenden und Betrachtenden; denn Manche verderben ſich wol die Augen, wenn ſie nicht im Waſſer oder etwas dem Ähnlichen ihr Bild betrachten. So etwas kam auch mir in den Sinn, und ich beſorgte, meine Seele möge ganz erblinden, wenn ich meine Blicke auf die Gegenſtände richte, und vermittels jegliches Sinnes ihrer habhaft zu werden verſuche. Ich glaubte vielmehr zu Vernunftſchlüſſen meine Zuflucht nehmen und in dieſen die wahre Beſchaffenheit des Seienden erforſchen zu müſſen. Vielleicht iſt aber das Bild, deſſen ich mich bediene, in gewiſſer Hinſicht kein angemeſſenes; denn ich gebe nicht ganz zu, daß wer das Seiende 100
nach Begriffen betrachtet, es mehr im Bild betrachte, als wer in den Dingen ſelbſt es thut. Dieſen Weg aber ſchlug ich ein und indem ich jedes Mal einen Satz annehme, den ich vor allen für unwiderlegbar halte, erkenn' ich Das hinſichtlich des Grundes und jegliches Andern für wahr, was mir mit demſelben übereinzuſtimmen ſcheint, was aber nicht, für nicht wahr. Doch ich will mich deutlich erklären, was ich meine; denn noch iſt es dir, denk' ich, nicht klar.

Beim Zeus, nicht beſonders, verſetzte Kebes.

Ich mein' es aber, ſagte er, ſo: Nichts Neues ſtell' ich auf, 49
ſondern was ich ſtets, ſo anderwärts, als in unſerer bisherigen Unterſuchung [48]), zu behaupten nicht müde ward. Ich ſchicke mich nämlich zu dem Verſuche an, dir die Gattung des Grundes nachzuweiſen, die ich ausgemittelt habe, und komme auf jenes Vielbeſprochene zurück und gehe davon aus, indem ich annehme, daß es etwas Schönes an und für ſich gebe, und etwas Gutes und Großes, und in allem Andern. Wenn du mir zugibſt und einräumſt, daß es Das gebe, dann hoff' ich dir daraus den Grund (der Dinge) nachzuweiſen, und auszumitteln, daß die Seele unſterblich ſei.

Das führe doch, ſagte Kebes, meiner Zuſtimmung gewiß möglichſt ſchnell aus.

Erwäge nun, fuhr er fort, ob das an Jenes ſich Knüpfende auch deine Zuſtimmung hat, wie die meinige. Mir iſt's nämlich offenbar, daß, wenn es neben dem an ſich Schönen noch etwas anderes Schönes gibt, es aus keinem andern Grunde ſchön ſei, als weil es jenes Schönen theilhaftig iſt; und Das behaupt' ich von Allem. Räumſt du einen ſolchen Grund ein?

Ich räum' ihn ein.

Demnach, fuhr er fort, vermag ich fürder nicht dieſe andern gelehrten Gründe zu begreifen und einzuſehen; ſondern wenn mir Einer den Grund angibt, weshalb irgend Etwas ſchön ſei, weil es eine blühende Farbe oder Geſtalt, oder irgend etwas der Art habe, laß ich das Übrige auf ſich beruhen, denn alles Andere ſchafft mir Verwirrung; Das aber halt' ich ganz einfach, ohne Spitzfindigkeiten, in einfältiger Weiſe vielleicht, bei mir feſt, daß nichts Anderes es zum Schönen macht, als das Vorhandenſein oder die Gemeinſchaft jenes Schönen, oder wie und in welcher Weiſe es ſonſt zu ihm gekommen iſt, denn Das will ich jetzt nicht weiter feſtſtellen, ſondern nur, daß alles Schöne durch das Schöne zum Schönen wird. Denn dieſen Beſcheid mir ſelbſt ſowie Andern zu ertheilen, ſcheint mir das Sicherſte, und indem ich daran feſthalte, glaub' ich nimmer zu ſtraucheln, ſondern mit Sicherheit mich und jeden Andern dahin zu beſcheiden, daß das Schöne vermittels des Schönen ſchön wird. Oder iſt das nicht auch deine Meinung?

Sie iſt's.

Und daß demnach vermittels der Größe das Große groß und das Größere größer und vermittels der Kleinheit das Kleinere kleiner ſei?

Ja.

Demnach würdeſt auch du es nicht gelten laſſen, wollte Jemand behaupten, es ſei Einer vermöge des Kopfes größer
101 als ein Anderer, und der Kleinere vermöge deſſelben kleiner, ſondern würdeſt beharrlich verſichern, das Größere ſei vermöge keines Andern größer denn ein Anderes, als vermöge der Größe und durch ſie größer, das Kleinere aber durch nichts Anderes

kleiner, als vermöge der Kleinheit, dadurch, durch die Kleinheit, sei es kleiner. Aus Besorgniß, denk' ich, wenn du behauptest, es sei Jemand vermöge des Kopfes größer oder kleiner, daß dir ein Widerspruch entgegentrete, erstens daß vermöge Desselben das Eine größer, das Andere kleiner sei, dann daß der Größere vermöge des doch kleinen Kopfes größer sei; Das sei aber etwas Wunderbares, daß Jemand durch etwas Kleines groß sei. Oder würdest du das Bedenken nicht hegen?

Und lachend erwiderte Kebes: Freilich.

Würdest du nicht, fuhr er fort, Bedenken hegen, zu behaupten, die Zehn sei durch die Zwei größer, als die Achte, nicht aber der Menge nach und durch die Menge? Und das Zweischuhige durch die Halbschied größer als das Einschuhige, nicht aber vermöge der Größe? Denn das Bedenken bleibt wol dasselbe.

Allerdings.

Wie weiter? Würdest du dich nicht bedenken, zu behaupten, daß, wenn das Eine zum Einen hinzugefügt werde, das Hinzufügen, oder, wenn es gespalten werde, das Spalten der Grund sei vom Entstehen der Zwei? Und würdest du wol nicht mit laut erhobener Stimme erklären, du seheſt nicht ein, daß Jegliches irgend in anderer Weise entstehe, als durch die Theilhaftigkeit an dem eigenthümlichen Wesen eines Jeden, dessen es theilhaftig sei, und daß du in diesem Falle keinen andern Grund des Entstehens der Zwei anerkennest, als das der Zweiheit Theilhaftigsein, und dieser müsse, was zur Zwei werden solle, theilhaftig sein, sowie der Einheit das zur Eins zu werden Bestimmte? Würdest du aber wol nicht dieses Spalten und Hinzufügen und andere dergleichen Künsteleien auf sich beruhen lassen, indem du Weisern als du die Widerlegung solcher Einwände überließest, du selbst dagegen, indem dich, wie man im Sprüchwort sagt, der eigene Schatten und deine Unkunde ängstlich machte [49]), an jenes Feststehende deiner Annahme dich halten, und danach deine Antwort ertheilen? Wollte aber Jemand die Annahme selbst angreifen, würdest du Das nicht auf sich beruhen lassen und nichts darauf erwidern, bis du das aus jener Voraussetzung Folgende erwogen, ob es mit sich selbst in Einklang oder im Widerspruch stehe? Solltest du aber jene

Annahme ſelbſt rechtfertigen, würdeſt du ſie wol in derſelben Weiſe rechtfertigen, indem du wieder eine andere Annahme aufſtelleteſt, welche unter den höhern dir die beſte erſchiene, bis du zu etwas Befriedigendem gelangteſt; würdeſt aber nicht wenn du etwas von dem Seienden zu ermitteln begehrteſt, in buntem Durcheinander zugleich vom erſten Grunde und dem daher Abgeleiteten, wie die auf Streit Erpichten, ſprechen? Denn Das iſt wol nicht im Geringſten Dieſer Sorge und Beſtreben; ſind ſie doch, im Gefühle ihrer Weisheit, fähig, ſich ſelbſt zu genügen,
102 obgleich ſie Alles durcheinander mengen. Du aber, wenn du zu den nach Weisheit Strebenden gehörſt, würdeſt es, denk' ich, ſo machen, wie ich ſage.

Du haſt ſehr recht, erwiderten zugleich Simmias und Kebes.

Echekrates. Beim Zeus ganz natürlich, lieber Phädon; denn zum Bewundern einleuchtend, ſelbſt für einen mit geringer Einſicht Begabten, ſcheint er mir Das dargelegt zu haben.

Phädon. Ja allerdings, lieber Echekrates, ſo ſchien es auch allen Anweſenden.

Echekr. Scheint es doch auch uns, die wir nicht zugegen waren und jetzt es vernehmen, ſo. Was wurde denn aber nach Dieſem beſprochen?

50 Phädon. Er that, glaube ich, als man Das ihm zugeſtanden und eingeräumt hatte, das Sein jedes Vernunftbegriffs und daß die andern eben dieſer Begriffe theilhaftigen Dinge davon den Namen führen, darauf folgende Frage: Wenn du nun, ſagte er, Das ſo annimmſt, nimmſt du nicht, wenn du ſagſt Simmias ſei größer als Sokrates, aber kleiner als Phädon, dann an, daß ſich im Simmias Beides befinde, Größe und Kleinheit?

Ja.

Du räumſt aber doch ein, daß Das: Simmias überrage den Sokrates, nicht in Wahrheit ſich ſo verhalte, wie es den Worten nach lautet? Denn es liege nicht in der Natur des Simmias dadurch, daß er Simmias ſei, ſondern vermöge der Größe, die er zufällig beſitzt, zu überragen; auch nicht den Sokrates zu überragen, weil Sokrates Sokrates iſt, ſondern weil dem Sokrates, gegen Jenes Größe, Kleinheit zukommt.

Richtig.

Noch daß er dadurch vom Phädon überragt werde, weil Phädon Phädon iſt, ſondern weil dem Phädon, gegen des Simmias Kleinheit, Größe zukommt.

So iſts.

So wird alſo dem Simmias der Name des Großen und des Kleinen beigelegt, indem er zwiſchen Beiden in der Mitte ſteht, weil er, als an Größe überragend, die Kleinheit des Einen überragt, dem Andern aber eine ſeine Kleinheit überragende Größe zugeſteht. Und lächelnd fuhr er fort: Ich ſcheine mich ſogar mit urkundenmäßiger Genauigkeit ausdrücken zu wollen, es verhält ſich aber doch wol, wie ich ſage.

Er ſtimmte bei.

Ich ſage Das aber, weil ich wünſche, daß du dieſelbe Meinung annehmeſt, wie ich. Mir nämlich iſts offenbar, daß nicht nur die Größe an ſich nie zugleich groß und klein zu ſein begehrt, ſondern daß auch die uns angehörige Größe nimmer das Kleine zulaſſe, noch überragt zu werden begehre, ſondern daß ſie Eines von beiden, entweder ſich zurückziehe und entweiche, wenn das Entgegengeſetzte, das Kleine, ihr entgegentritt, oder wenn Das herankam untergehe; erwarte und beſtehe ſie aber die Kleinheit, nichts Anderes, als was ſie war, zu ſein begehre; ſo wie ich, indem ich die Kleinheit erwartete und beſtand, und noch bleibe, wie ich bin, als eben derſelbe klein bin; Jenes Große aber (das Große an ſich) vermaß ſich nicht als groß klein zu ſein; ebenſo begehrt auch das uns angehörige Kleine nimmerdar groß zu werden oder zu ſein, noch begehrt ein anderes der ſich Entgegengeſetzten, während es noch iſt wie es war, zugleich das Entgegengeſetzte zu werden und zu ſein, ſondern 103
es entfernt ſich in ſolchem Falle oder geht unter.

So erſcheint es mir durchaus, erwiderte Kebes.

Und einer der Anweſenden, wer es war, erinnere ich mich 51
nicht deutlich, ſagte, als er Das hörte: Bei den Göttern, wurde von uns nicht bei der frühern Unterſuchung gerade das Gegentheil des jetzt Ausgeſprochenen eingeräumt, daß aus dem Kleinern das Größere und aus dem Größern das Kleinere entſtehe und daß überhaupt ſo das Entgegengeſetzte entſtehe, aus dem Entgegengeſetzten? [50]) Jetzt aber wird, bedünkt mich, behauptet, daß Das wol nie geſchehen könne.

Und Sokrates der ſich hinneigte und es hörte, ſagte: Sehr wacker haſt du Das in Erinnerung gebracht, doch bedenkſt du fürwahr nicht den Unterſchied des damals und jetzt Ausgeſprochenen. Denn damals wurde behauptet, daß aus dem entgegengeſetzten Dinge das entgegengeſetzte werde, jetzt aber daß das Entgegengeſetzte an ſich niemals zu einem ſich ſelbſt Entgegengeſetzten werden könne, weder das in uns noch, das in der Natur. Denn damals, Freund, ſprachen wir von den das Entgegengeſetzte Beſitzenden, indem wir nach jenes Namen ſie benannten, jetzt aber von den Eigenſchaften ſelbſt, von deren Inwohnen das danach Benannte den Namen führt; von jenen ſelbſt behaupten wir doch wol nicht, daß ſie geneigt ſeien ein Entſtehen aus einander zu geſtatten. Und indem er zugleich ſeinen Blick auf den Kebes richtete, ſagte er: Hat etwa von Dem, was dieſer ſagte, etwas auch dich beunruhigt, lieber Kebes?

Ich befinde mich nicht wieder [51]) in dieſem Falle; ob ich gleich nicht leugne, daß Vieles mich beunruhigt.

Wir ſind alſo doch ganz einfach darüber einverſtanden, daß das Entgegengeſetzte nie ein ſich ſelbſt Entgegengeſetztes ſein werde?

Ganz entſchieden, antwortete er.

52 Auch Folgendes ziehe mir noch in Erwägung, ob du beiſtimmen wirſt. Du nennſt doch etwas kalt und etwas warm?

Ja.

Daſſelbe was du Schnee und Feuer nennſt?

Nicht doch, beim Zens.

Sondern das Warme iſt etwas vom Feuer, und das Kalte etwas vom Schnee Verſchiedenes?

Ja.

Das iſt aber doch, denk' ich, deine Meinung, daß nimmer Das was Schnee iſt, wenn er, wie wir im Vorigen uns ausdrückten, das Warme zuläßt [52]), noch ſein werde was er war, Schnee und warm, ſondern daß er, wenn das Warme herankommt, entweder entweichen, oder untergehen werde.

Allerdings.

Und umgekehrt werde das Feuer, wenn das Kalte an daſſelbe herankommt, entweder ſich entfernen oder zu Grunde gehen, nimmer aber ſich vermeſſen, nachdem es die Kälte zuließ, noch zu ſein, was es war, Feuer und kalt.

Du haſt recht.

Es gilt demnach, fuhr er fort, von einigen dergleichen Dingen, daß nicht blos der Begriff an ſich ſeinen Namen für alle Zeiten beanſpruchte, ſondern auch etwas Anderes, was nicht er ſelbſt iſt, aber doch, ſo lang' es beſteht, ſeine Geſtalt trägt. Vielleicht macht Folgendes meine Meinung noch deutlicher. Das Ungerade muß nämlich doch wol ſtets den Namen bekommen, mit dem wir es jetzt benannten. Oder nicht?

Allerdings.

Etwa allein unter Dem, was da iſt, denn darauf geht meine Frage, oder auch ſonſt etwas, was nicht Daſſelbe iſt, wie das Ungerade, was man aber ebenfalls mit ſeinem Namen belegen muß, weil es ſeiner Natur nach von der Beſchaffenheit iſt, daß es nie ohne das Ungerade iſt? Ich meine aber ein ſo Beſchaffenes, daß ihm Daſſelbe wie der Dreiheit und vielen andern widerfährt. Ziehe nun die Dreiheit in Erwägung; meinſt du nicht, daß ſie mit ihrem eigenen Namen und dem des Ungeraden zu belegen ſei, was doch nicht Das, was die Dreiheit iſt? Demungeachtet iſt wol ſowol die Dreiheit, als die Fünfheit und die ganze Halbſchied der Zahlen ſo beſchaffen, daß, ohne zu ſein was das Ungerade, doch immer jede derſelben ungerade iſt. Und ſo iſt umgekehrt, die Zwei und die Vier und die ganze übrige Zahlenreihe, obgleich nicht Daſſelbe wie das Gerade, deßungeachtet jede derſelben ſtets eine gerade. Geſteheſt du Das zu, oder nicht?

Wie ſollt' ich nicht?

Siehe nun was ich verdeutlichen will. Es iſt aber Folgendes, daß nicht blos jene (Begriffe) das ihnen Entgegengeſetzte nicht zulaſſen, ſondern auch diejenigen Dinge, welche, ohne einander entgegengeſetzt zu ſein, ſtets das Entgegengeſetzte feſthalten, auch dieſe laſſen natürlich den Vernunftbegriff nicht zu, welcher Dem ihnen inwohnenden entgegengeſetzt iſt, ſondern entſchwinden entweder, wenn er hinzutritt oder gehen unter. Oder ſollen wir nicht behaupten, daß die Drei eher untergehen, oder irgend ſonſt etwas über ſich ergehen, als es ſich gefallen laſſen werde, zur Geraden zu werden?

Ja, allerdings, ſagte Kebes.

Die Zweiheit iſt aber doch nichts der Dreiheit Entgegengeſetztes.

Freilich nicht.

Nun also gestatten nicht blos die entgegengesetzten Begriffe nicht das gegenseitige Hinzutreten, sondern es gestattet auch manches Andere nicht das Hinzutreten des Entgegengesetzten.

Was du sagst, ist sehr richtig.

53 Willst du also, fuhr er fort, daß wir, wenn wir es vermögen, bestimmen, von welcher Beschaffenheit dergleichen Dinge sind?

Ja wohl.

Werden es nun nicht diejenigen sein, lieber Kebes, die Dasjenige, was sie inne haben, nicht blos nöthigen, ihren eigenen Begriff, sondern auch den eines Entgegengesetzten festzuhalten?

Wie meinst du?

Wie wir eben sagten. Denn du weißt doch, daß Das, was der Begriff Drei in sich begreift, nicht blos eine Drei, sondern auch ein Ungerades sein muß.

Allerdings.

Zu einem Solchen könne nun, behaupten wir, der derjenigen Form, welche Das bewirkt, entgegengesetzte Begriff niemals treten.

Freilich nicht.

Das bewirkte aber die des Ungeraden?

Ja.

Dieser entgegengesetzt ist aber die des Geraden?

Ja.

Nimmermehr wird also zur Drei der Begriff des Geraden kommen.

Gewiß nicht.

Die Drei ist doch des Geraden nicht theilhaftig?

Nein.

Demnach ist die Drei ein Nichtgerades.

Ja.

Im Betreff Dessen also, was wir, wie ich sagte, bestimmen wollten, wie beschaffen die Dinge sind, welche ohne einander entgegengesetzt zu sein, dieses, das Entgegengesetzte, dennoch nicht zulassen, sowie jetzt die Dreiheit, ohne dem Geraden entgegengesetzt zu sein, demungeachtet das Gerade nicht zuläßt, denn es führt das ihr Entgegengesetzte mit sich, sowie die Zweiheit das dem Ungeraden und das Feuer das dem Kalten

und ſo ſehr vieles Andere. So erwäge doch, ob du es nicht 105
ſo beſtimmſt, daß nicht blos das Entgegengeſetzte das Entgegengeſetzte nicht zulaſſe, ſondern daß auch Das, was ein Dem, zu dem es ſelbſt herantritt, Entgegengeſetztes mit ſich führt, nie den Gegenſatz des von dem Hinzuführenden Hinzugeführten zulaſſe. Rufe es dir noch einmal in das Gedächtniß zurück; denn es iſt nicht übel es zu wiederholten Malen zu vernehmen. Die Fünf wird nicht den Begriff des Geraden zulaſſen, noch die Zehn, als das Zwiefache, den des Ungeraden. Auch dieſes iſt alſo einem Andern entgegengeſetzt, wird aber dennoch den Begriff des Ungeraden nicht zulaſſen; noch das Anderthalb oder Anderes der Art, die Halbſchied, den des Ganzen, desgleichen das Drittel und alles Derartige; wenn du mir folgeſt und darin mit mir übereinſtimmſt.

Ei ja wohl ſtimm' ich dir bei und folge dir.

Gib mir noch einmal vom Anfang an Beſcheid. Und nicht 54
mit dem in der Frage liegenden Worte antworte mir, ſondern, indem du es mir nachthuſt, mit einem andern. Das ſag' ich aber, weil ich neben der zuerſt von mir gegebenen Antwort, dem eben Geſagten zufolge, noch etwas andres Zuverläſſiges erkenne. Fragſt du mich nämlich, was macht einen Körper, wenn es in ihn kommt, warm, ſo würde ich dir nicht jene, zwar zuverläſſige, aber einfache Antwort geben: Wenn Wärme, ſondern dem jetzt Geſagten zufolge, die gewählte, wenn Feuer in ſie kommt; noch werd' ich auf die Frage, was läßt einen Körper, wenn es in ihn kömmt, erkranken, erwidern, wenn Krankheit, ſondern wenn Fieber in ihn kommt; noch ſagen, daß eine Zahl durch das Ungerade, ſondern durch die Einheit ungerade werde, und ſo im Übrigen. Erwäge aber, ob du nun bereits zur Genüge begriffen haſt, was ich ſagen will.

Vollkommen zur Genüge.

Sage mir nun doch, fuhr er fort, wodurch wird ein Körper, wenn es in ihn kömmt, zum lebenden werden?

Indem in ihn eine Seele kömmt.

Iſt Das ſtets der Fall?

Wie ſollt' es Das nicht?

So bringt alſo die Seele zu Dem, deſſen ſie ſich bemeiſtert, ſtets Leben?

Freilich bringt ſie Das.

Gibt es etwas dem Leben Entgegengeſetztes, oder nicht?

Das gibt es.

Was denn?

Den Tod.

Wird alſo nicht die Seele nie das Dem, was ſie ſtets hinzubringt Entgegengeſetzte, zulaſſen, wie, dem bisher Geſagten zufolge, eingeräumt wurde?

Ei ganz gewiß nicht, ſagte Kebes.

Wie alſo? Wie nannten wir doch eben das den Begriff des Geraden nicht Zulaſſende?

Ungerade.

Aber das des Gerechten nicht Empfängliche, und was für das Wohltönende nicht empfänglich iſt?

Mißtönend, und das Andere ungerecht.

Gut; was aber für den Tod nicht empfänglich iſt, wie nennen wir Das?

Unſterblich.

Nicht wahr, die Seele iſt für den Tod nicht empfänglich?

Nein.

Demnach iſt die Seele unſterblich?

Unſterblich.

Wohl; wollen wir behaupten, daß Das bewieſen ſei? Oder was meint ihr?

Ei wohl, vollkommen zur Genüge, lieber Sokrates.

Wie alſo, lieber Kebes? fuhr er fort, wenn das Ungerade nothwendig unvergänglich wäre, könnte wol die Drei umhin, unvergänglich zu ſein?

Wie ſollte ſie denn nicht?

Würde alſo nicht auch, wenn das Wärmeloſe nothwendig unvergänglich wäre, der Schnee, wenn Jemand zum Schnee das Warme brächte, unverſehrt und ungeſchmolzen entweichen? Denn vergehen würde er wol nicht, noch auch zurückbleibend die Wärme zulaſſen.

Was du ſagſt, iſt richtig.

Ebenſo würde, denk' ich, wenn auch das Kälteloſe unvergänglich wäre, das Feuer, wenn über daſſelbe etwas Kaltes

käme, nimmer wol verlöschen noch untergehen, sondern schnell und unversehrt entweichen.

Nothwendig.

Müssen wir uns nun nicht nothwendig auch so über das Unsterbliche äußern? Wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, dann kann die Seele, wenn der Tod über sie kömmt, unmöglich untergehen; denn sie kann doch, nach dem vorher Gesagten, den Tod nicht zulassen, noch wird sie todt sein, wie, behaupteten wir, die Drei kein Gerades sein wird, noch auch das Ungerade, noch auch das Feuer kalt, oder die in ihm enthaltene Wärme. Was steht aber, könnte wol Jemand sagen, Dem entgegen, daß zwar das Ungerade durch das Hinzutreten des Geraden kein Gerades werde, daß aber, nach dessen Untergang, statt jenes ein Gerades da sei? Gegen den dieses Einwendenden könnten wir nicht entschieden verfechten, es gehe nicht unter; denn das Ungerade ist nichts Unvergängliches; da wir, wenn Das uns zugestanden würde, leicht es zu verfechten vermöchten, daß beim Hinzukommen des Geraden das Ungerade und die Drei sich entferne: und Dasselbe könnten wir wol auch hinsichtlich des Feuers und des Warmen und der Übrigen verfechten. Oder nicht?

Ja, allerdings.

Demnach wäre auch jetzt hinsichtlich des Unsterblichen, wenn von diesem uns eingeräumt wird, daß es auch unvergänglich sei, die Seele nicht blos unsterblich, sondern auch unvergänglich; wo aber nicht, dann dürfte es eines andern Beweises bedürfen.

Dessen bedarf es aber wenigstens dieses Einwandes wegen nicht. Denn schwerlich dürfte sonst etwas für das Verderben nicht empfänglich sein, wenn das Unsterbliche, als ein Immerwährendes, es dafür wäre.

So dürfte, denk' ich, sagte Sokrates, von der Gottheit 56
wenigstens, und dem Begriffe des Lebens an sich und wenn es sonst noch etwas Unsterbliches gibt, einstimmig zugestanden werden, daß sie niemals untergehen.

Gewiß, beim Zeus, von allen Menschen wenigstens, und noch mehr, denk' ich, von den Göttern.

Wenn also das Unsterbliche auch unverwüstlich ist, kann

wol die Seele umhin, wenn sie unsterblich ist, auch unvergänglich zu sein?

Ganz nothwendig nicht.

Wenn also der Tod über den Menschen kommt, so stirbt sein Sterbliches natürlich hin, das Unsterbliche aber enteilt unversehrt und dem Verderben nicht unterworfen, indem es vor dem Tode zurückweicht.

Das ist offenbar.

Demnach, lieber Kebes, ist die Seele vor Allem etwas
107 Unsterbliches und Unvergängliches und unsere Seelen werden im Hades sein.

Ich mindestens, lieber Sokrates, habe dagegen nichts weiter einzuwenden, erwiderte er, noch Grund, diesen Reden irgendwie den Glauben zu versagen; hat aber unser Simmias da, oder sonst Einer, etwas einzuwenden, dann ists gut, es nicht zu verschweigen. Denn ich weiß nicht, auf welche andere Zeit, passender als die gegenwärtige, Jemand es verschieben wollte, wenn er über dergleichen Dinge etwas zu sagen oder zu hören wünscht.

Gewiß, sagte er, Simmias nämlich, auch ich weiß nicht, wie ich nach dem Gesagten fürder Zweifel hegen soll. Demungeachtet fühle ich mich, wegen der Wichtigkeit der besprochenen Gegenstände, und der menschlichen Beschränktheit mistrauend gedrungen, noch immer Mistrauen in das Gesagte zu setzen.

Nicht blos Das magst du, lieber Simmias, sagte Sokrates; sondern wie diese Bemerkung ganz richtig ist, so müßt ihr auch die ersten Annahmen, obgleich sie euch zuverlässig erscheinen, dennoch einer genauern Prüfung unterwerfen; und nachdem ihr zur Genüge sie zergliedertet, werdet ihr, denk' ich, dem Beweise, so gut ein Mensch ihm zu folgen vermag, folgen können; ist euch aber Das deutlich geworden, so werdet ihr nach nichts Weiterm forschen.

Sehr richtig, versetzte er.

57 Das aber, lieben Männer, ist wohl zu bedenken, daß die Seele, wenn sie unsterblich ist, nicht blos wegen der gegenwärtigen Zeit, die wir das Leben nennen, Fürsorge erheischt, sondern wegen der gesammten, und daß nun die Gefahr, wenn Jemand

sie vernachlässigen wollte, gewiß als eine bedeutende erscheinen dürfte. Denn wäre der Tod ein Ausscheiden von Allem, dann wäre es für die Schlechten etwas Gefundenes, indem sie sterben, nicht blos vom Körper, sondern zugleich auch, mit der Seele, von ihrer eigenen Schlechtigkeit befreit zu werden. Nun aber, da sie offenbar als unsterblich erscheint, dürfte ihr kein anderes Entrinnen vor dem Bösen, noch eine Rettung bleiben, als möglichst gut und vernünftig zu werden. Denn nichts Anderes nimmt die Seele mit sich nach dem Hades, als ihre Ausbildung und Pflege, die ja auch dem Gestorbenen gleich beim Beginn seiner Wanderung dorthin den größten Nutzen und Schaden bringen soll. Denn die Sage geht, daß jeden Gestorbenen derselbe Schutzgeist, dem Jeder im Leben anheimfiel, an einen Ort zu leiten unternehme, von wannen die dort Versammelten, nachdem sie ihr Endurtheil empfangen, nach dem Hades unter der Leitung Dessen ziehen müssen, dem es sie von hinnen dorthin zu bringen übertragen ist. Nachdem ihnen aber dort zu Theil geworden, was ihm zu Theil zu werden ziemt und nachdem sie dort die erforderliche Zeit verweilt, bringt sie ein anderer Führer in vielen und langen Zeitabschnitten wieder hierher. Demnach ist aber der Weg nicht so beschaffen wie Telephos beim Äschylos sagt [53a]), denn während dieser behauptet, 108
ein einfacher Pfad führe nach dem Hades, ist mir es offenbar, daß es kein einfacher oder nur Einer ist. Denn da bedürfte es wol keiner Führer; könnte doch, wenn es nur Einen gäbe, Niemand nach irgend einer Richtung hin ihn verfehlen. Nun aber ists natürlich, daß er viele Scheidepunkte und Umwege umfasse; was mir die hier stattfindenden Feierlichkeiten und Gebräuche beweisen. Die züchtige und vernünftige Seele überläßt sich also der Leitung und ihre gegenwärtige Lage ist ihr nicht fremd; dagegen die, wie ich im Vorigen sagte, begierig am Körper haftende, wird, nachdem sie lange ihn und die sichtbare Grabstätte umflatterte, sehr widerstrebte und viel erduldete, gewaltsam und kaum von dem damit beauftragten Schutzgeist fortgeführt. Ist sie aber dahin, wo die andern sich befinden, gelangt, dann flieht Jeder die ungeläuterte, die so etwas vollbrachte, entweder mit ungerechten Mordthaten sich befaßte, oder Ähnliches der Art, was Dem verwandt oder das Thun ihr verwandter Seelen

iſt, verübte, dieſe flieht Jeder, geht ihr aus dem Wege und mag weder ihr Begleiter noch ihr Führer werden, ſie aber ſchweift, bei gänzlicher Unkunde des Wegs, in der Irre, bis zu einer gewiſſen Zeit, nach deren Verlauf ſie durch die Nothwendigkeit zu dem ihr angemeſſenen Aufenthalte getrieben wird; dagegen bewohnt diejenige, welche lauter und mäßig das Leben verbrachte, indem ſie in Göttern Begleiter und Führer fand, die jeglicher derſelben zukommende Stätte.

58 Es gibt aber viele und bewundernswerthe Räume der Erde und dieſe ſelbſt iſt, wie Jemand mich überzeugt hat, weder ſo beſchaffen, noch ſo geringes Umfangs, als ſie Denen gilt, die über die Erde zu ſprechen pflegen.

Und Simmias ſagte: Wie meinſt du Das, lieber Sokrates? habe doch auch ich über die Erde Vieles gehört, Das aber was du annimmſt, nicht. Darum möcht' ich es gern hören.

Zwar, lieber Simmias, ſcheint es mir der Kunſt des Glaukos[64]) nicht zu bedürfen, um darzulegen, wie Das beſchaffen ſei; daß es aber wirklich ſo beſchaffen ſei, Das ſtellt ſich mir als eine die Kunſt des Glaukos überſchreitende Aufgabe dar, und ich dürfte theils ihr vielleicht nicht gewachſen ſein, theils, lieber Simmias, ſcheint mir, wenn ich es auch verſtände, mein Leben für den Umfang dieſer Darſtellung nicht ausreichend. Doch wie ich mich habe überzeugen laſſen, daß die Geſtalt der Erde beſchaffen ſei und ihre Räume, Das zu berichten hält nichts mich ab.

Auch Das, erwiderte Simmias, genügt.

Ich gewann alſo, fuhr er fort, die Überzeugung, erſtens, daß, wenn ſie, von runder Geſtalt, inmitten des Himmels ſich
100 befindet, ſie weder der Luft noch eines andern derartigen Haltes bedürfe, um nicht zu fallen, ſondern daß die allerwärts ſich ſelbſt gleiche Beſchaffenheit des Himmels und das Gleichgewicht der Erde ſelbſt ſie zu halten ausreichend ſei; denn ein im Gleichgewichte in der Mitte eines Gleichartigen befindlicher Gegenſtand wird keinen Grund haben, ſich weniger oder mehr nach irgend einer Seite hin zu neigen und verharrt in gleichförmiger Lage, ohne Neigung. Dieſe Überzeugung alſo gewann ich zuerſt.

Und mit Recht, ſagte Simmias.

Daß ſie ferner von ſehr großem Umfange ſei, und daß wir vom Phaſis bis zu den Säulen des Herakles, in einem kleinen Theile derſelben, wie Ameiſen und Fröſche um einen Sumpf hauſen, um das Meer herum [55]) wohnen, viele Andere aber anderwärts in vielen ähnlichen Räumen. Denn es gebe allerwärts um die Erde herum viele Höhlungen aller Art, der Größe und der Geſtalt nach, in die das Waſſer, der Nebel und die Luft zuſammengefloſſen ſeien, die Erde ſelbſt aber ſchwebe rein im reinen Himmelsraume, wo ſich die Sterne befinden, welchen die meiſten Derjenigen, die über dergleichen Gegenſtände zu ſprechen pflegen, Äther nennen; deſſen Niederſchlag ſei Das und ſammle ſich ſtets in dem Höhlungen der Erde. Wir wohnten alſo, ohne es ſelbſt zu wiſſen, in den Höhlungen der Erde, und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, gleichwie wenn einer, der inmitten des Meeresgrundes ſeine Wohnung hätte, des Meeres Oberfläche zu bewohnen vermeinte, und, indem er durch das Waſſer hindurch die Sonne und die übrigen Sterne erſchaute, das Meer für den Himmel hielt, weil er, vermöge ſeiner Schwerfälligkeit und Ohnmacht, nie zur Oberfläche des Meeres gelangt wäre, noch aus dem Meere auftauchend und nach der von uns bewohnten Stätte hervorduckend, weder geſehen noch von einem Andern, der es ſah, gehört hätte, um wie viel reiner und ſchöner ſie als die von ihnen bewohnte ſei. Ebenſo ſei es ja auch uns ergangen; denn indem wir in einer Höhlung der Erde wohneten, glaubten wir auf ihrer Oberfläche zu wohnen und nannten die (atmoſphäriſche) Luft Himmel, als wenn durch ſie, den (vermeinten) Himmel, die Sterne zögen. Der Grund davon aber liege darin, daß wir aus Ohnmacht und Schwerfälligkeit nicht im Stande ſeien zur oberſten Luft hindurchzudringen; da, wenn Jemand zu ihrem Oberſten gelangte oder mit Schwingen verſehen aufflöge, er hervortauchend, ſowie die aus dem Meere auftauchenden Fiſche das hier Befindliche ſehen, auch das dort Befindliche erblicken, und wenn ſeine Natur zur fortdauernden Betrachtung tüchtig wäre, wol erkennen würde, daß Jenes der wahre Himmel und das wahre Licht und die wahre Erde ſei. Denn dieſer Theil der Erde hier und die Steine und die hier befindlichen Räume insgeſammt ſind zerfreſſen und verwittert, wie das im Meere Befindliche vom Seewaſſer,

und es wächst im Meere nichts der Rede Werthes, noch ist, so zu sagen, etwas vollkommen, sondern da sind Schluchten und Sand und unendlicher Unflath und Schlamm, wo irgend ein Boden ist, und mit dem Schönen bei uns nicht im Geringsten Vergleichbares; jenes dagegen dürfte noch in weit höherm Grade sich vorzüglicher, als das Unsrige zeigen. Denn ist es passend auch eine Sage zu berichten, so ist es wol des Anhörens werth, lieber Simmias, wie das auf der Erde unter dem Himmel Befindliche beschaffen ist.

Gewiß sehr gern, lieber Sokrates, würden wir diese Sage vernehmen, entgegnete Simmias.

59 Man sagt also zuerst, lieber Freund, diese Erde sei, könnte sie Jemand von obenher betrachten, so anzuschauen, wie die aus zwölf Lederstücken zusammengefügten Bälle, bunt, in Farben geschieden, von denen auch die hiesigen Farben, deren sich die Maler bedienen, gewissermaßen Nachbildungen seien. Dort aber bestehe die gesammte Erde aus solchen, ja noch glänzendern und reinern als solchen Farben; denn die eine sei purpurn und von bewundernswerther Schönheit, die andere goldähnlich, die weiße aber weißer als Kreide oder Schnee, und so sei auch die Erde aus den übrigen und noch mehren und schönern Farben, als dergleichen wir gesehen haben, zusammengefügt; denn selbst diese mit Wasser und Luft erfüllten Höhlungen derselben stellen sich als ein Farbiges, in dem bunten Wechsel der andern Farben Glänzendes dar, sodaß sie Einen ununterbrochenen, buntfarbigen Anblick gewähren. In einer so beschaffenen Erde gedeihen nun auch im gleichen Verhältniß die Gewächse, Bäume und Blumen und Früchte; und ebenso hätten ferner, in demselben Verhältniß, die Berge und Steine größere Glätte und Durchsichtigkeit und schönere Farben; Theilchen davon seien auch die hier viel geschätzten Edelsteine, Karneole, Jaspisse, Smaragden und alle der Art, dort aber gebe es gar keine andern und noch schönere als diese. Der Grund davon aber sei, daß jene Steine rein und nicht wie die hiesigen von dem hier zusammenfließenden Moder- und Seewasser, welches den Steinen und dem Boden und dem Übrigen, Thieren und Gewächsen, Häßlichkeit und Siechthum bereite, angefressen und verwittert seien. Die Erde selbst aber sei mit diesem Allen und außerdem

mit Gold und Silber und allem andern Derartigen ausgeſchmückt. 111
Denn nicht im Verborgenen erwachſe es, da es in Menge und mächtig und allerwärts auf der Erde ſich finde, ſodaß ihr Anblick ein die Zuſchauer beglückendes Schauſpiel biete. Auf ihr gebe es ferner ſo viele andere Thiere, als auch Menſchen, von denen die einen im Innern des Landes wohnten, die andern am Geſtade der Luft, wie wir des Meeres, andere auf Inſeln, in der Nähe des Feſtlandes, welche die Luft umſtröme. Und mit Einem Worte, was für unſern Gebrauch das Waſſer und das Meer, Das ſei dort die Luft, die Stelle der Luft bei uns aber vertrete jenen der Äther. Die Jahreszeiten ferner ſtänden bei ihnen in einem ſolchen Verhältniß, daß Jene, von allem Siechthum frei, weit länger als die hier befindlichen lebten, und daß, dem Geſichte, dem Gehöre, dem Geruche und allen dergleichen nach, zwiſchen ihnen und uns ein ſolcher Abſtand ſtattfinde, wie, hinſichtlich der Reinheit, zwiſchen Waſſer und Luft, und zwiſchen Luft und Äther.

Auch Götterſitze und Tempel geb' es bei ihnen, welche die Götter wirklich bewohnten, und Stimmen und Wahrſagungen und Kundgebungen der Götter und ein dergleichen Verkehr finde zwiſchen ihnen ſtatt; und die Sonne und der Mond und die Sterne würden von ihnen ſo geſehen, wie ſie wirklich beſchaffen ſeien, und ihre übrige Glückſeligkeit ſei Folge davon.

Und ſo ſei wirklich die ganze Erde beſchaffen und das die 60
Erde Umgebende. Und in ihr befänden ſich, nach Maßgabe ihrer Höhlungen, rings um ſie herum viele Räume, theils tiefer und mit weiterer Öffnung, als derjenige in dem wir wohnen, theils zwar tiefer, aber mit einem engern Schlunde, als der uns beſtimmte Raum, doch möchten einige auch von geringerer Tiefe und weiterer Öffnung als der unſrige ſein. Dieſe Räume insgeſammt ſeien aber unter der Erde vielerwärts durch Schluchten, engere und weitere, mit einander verbunden und haben Durchgänge, wo vieles Waſſer aus dem einen in den andern, wie in Miſchurnen, ſich ergießen, und unterirdiſcher, unverſieglicher Ströme heißes und kaltes Waſſers mächtige Fülle, auch viel Feuer und gewaltige Feuerſtröme, viele auch flüſſiges, ſo reineres als ſchmutzigeres Schlammes, wie in Sikelien die dem Lavaerguß vorausgehenden Schlammſtröme und der Lavaerguß ſelbſt:

davon werden nun jegliche Räume erfüllt, wie eben bei jedem jedes Mal die Zuſtrömung ſtattfinde. Dieſes Alles aber ſetze eine Art von Schaukel, die in der Erde ſich befinde, nach oben und nach unten in Bewegung. Dieſe Schaukel beſtehe aber etwa folgender Natureinrichtung zufolge: Einer der Erdſchlünde iſt ſo im Übrigen der größte, als auch fortlaufend durch die
112 ganze Erde hindurchgeführt, derjenige von dem Homeros ſpricht, indem er ſagt: [56])

Ferne, wo tief ſich öffnet der Abgrund unter dem Erdreich,

was anderwärts ſowol er, als auch viele andere Dichter den Tartaros nannten. Denn in dieſen Schlund ſtrömen alle Flüſſe zuſammen, und von dieſem ſtrömen ſie wieder aus; jeglicher nimmt aber die Beſchaffenheit des Erdreichs an, welches er durchſtrömt. Und der Grund davon, daß alle Ströme dorthin ein- und von daher ausmünden, liegt darin, daß jenes Gewäſſer keinen Grund und Boden hat. Es wird aber nach oben und nach unten gehoben und ſchlägt Wogen, und daſſelbe erfährt die Luft und der daſſelbe umgebende Windeshauch, denn ſie folgen ſeiner Richtung, ſowol wenn es nach der entgegengeſetzten Seite der Erde, als wenn es nach dieſer ſtrebt; und gleichwie der im Gange befindliche Athemzug der Athmenden ſtets ein Ein- und Ausathmen iſt, ſo verurſacht auch dort der mit dem Gewäſſer ſich erhebende Luftſtrom beim Ein- und beim Austreten, furchtbare und gewaltige Stürme. Wenn alſo das nach den Räumen, welche man die untern nennt, ſtrebende Waſſer zurückweicht, ſtrömt es durch die Erde in die jenſeitigen Flüſſe ein und erfüllt dieſelben, wie durch Einpumpen; wenn es dagegen von dort weicht und hierher ſeine Richtung nimmt, füllt es wieder die hier befindlichen; die angeſchwollenen aber fließen durch die Rinnen und die Erde ab, und indem Alles zu den Stellen kömmt, wohin der Zugang jedem ſich eröffnet, bildet es Meere, Seeen, Flüſſe und Quellen. Von hier aus aber bringt es wieder hinab in die Erde und mündet, indem das eine weitere und zahlreichere, Das andere wenigere und beſchränktere Räume umkreiſt, wieder in den Tartaros, das eine weit tiefer als es heraufgepumpt wurde, das andere um ein Wenigeres, Alles aber unterhalb ſeines Ausmündens. Und einige Ströme ergießen ſich nach der, wo ſie einmündeten,

entgegengesetzten Seite, andere nach derselben hin; manche beschreiben auch einen vollständigen Kreislauf, indem sie sich ein oder mehre Male um die Erde, wie die Schlangen, herumwinden und, nachdem sie so tief wie möglich herabdrangen, wieder einmünden; von beiden Seiten ists aber nur möglich bis zur Mitte herabzudringen, weiter nicht; denn für beide Strömungen wird die andere Richtung zu einer aufsteigenden. [57])

So gibt es denn nun viele andere mächtige Ströme aller 61
Art; unter diesen vielen befinden sich aber vier, von denen der
größte und zu äußerst im Kreise ringsherum strömende der so-
genannte Okéanos ist; dem gegenüber aber und in entgegen-
gesetzter Richtung strömend Acheron, welcher, wie er anderwärts
durch öde Stätten fließt, so auch unter die Erde und zu dem 113
Acherusischen See gelangt [58a]), wohin die Seelen der meisten
Abgeschiedenen kommen und nachdem sie eine gewisse vom Schick-
sal ihnen bestimmte Zeit, eine kürzere die einen, die andern
eine längere verweilten, zum Beseelen in das Leben tretender
Geschöpfe [58b]) wieder ausgesandt werden. Ein dritter Strom
entspringt inmitten dieser, ergießt sich unfern seiner Quelle in
einen weiten, von vielem Feuer lodernden Raum und bildet
einen See größer als unser [59]) Meer, der von Schlamm und
Wasser brodelt; von da windet er sich trüb' und kothig im
Kreise fort, und gelangt durch diese Windungen so anderwärts-
hin, als zum äußersten Saume des Acherusischen Sees, ohne
mit dessen Wasser sich zu vermischen; nachdem er aber unter
der Erde mehre kreisende Windungen beschrieben, mündet er
weiter unten in den Tartaros. Das ist der Strom, den sie
Pyriphlégethon nennen, von welchem auch die Lavaergüsse, wo
sie auf der Erde stattfinden, Abflüsse ausspeien. Diesem wieder
gegenüber ergießt sich der vierte in eine anfangs, wie man sagt,
schreckliche und wilde Gegend, die durchaus eine grüngraue
Farbe hat, und die sie die Stygische nennen, die Styx aber
in den See, den der Fluß durch seinen Erguß bildet. Nachdem
er also hier sich ergoß und nachdem sein Gewässer furchtbare
Kräfte gewann, taucht er unter die Erde, strömt, in seinen Kreis-
windungen, in entgegengesetzter Richtung mit dem Pyriphlége-
thon und begegnet ihm von der entgegengesetzten Seite am

Acherusischen See. Auch dieses Wasser vermischt sich mit keinem andern, sondern auch er mündet in Kreisesumlauf, dem Pyriphlégethon gegenüber, im Tartaros; er führt, wie die Dichter sagen, den Namen: Kokýtos.

62 Bei solcher Gestaltung der Dinge werden zuerst die Verstorbenen, wenn sie dahin gelangt sind, wohin jeden sein Schutzgeist geleitet, durch Urtheilssprüche geschieden, die ein schönes und heiliges Leben, und die es nicht führten. Und diejenigen, über die etwa erkannt wird, daß sie im Leben die Mitte hielten, wandern nach dem Acheron, besteigen die sich ihnen darbietenden Fahrzeuge, gelangen auf diesen zum See, schlagen dort ihre Wohnung auf und werden, durch erlittene Strafe gereinigt, sowol von des Frevels Schuld, wenn einer irgend frevelte, befreit, als empfangen auch, jeder nach Verdienst, den Lohn guter Handlungen; diejenigen aber, deren Zustand, wegen der Größe ihrer Verbrechen, als ein unheilbarer erkannt wird, indem sie vielfachen und bedeutenden Tempelraub begingen, oder viele ungerechte und gesetzwidrige Mordthaten oder Verbrechen ähnlicher Art verübten, diese schleudert ihr verdientes Schicksal in den Tartaros, den sie nimmer wieder verlassen; doch die, von denen man erkannte, daß sie zwar große, aber heilbare Verbrechen begingen, indem sie zum Beispiel im Zorne gegen Vater oder Mutter irgend eine Gewaltthätigkeit verübten, aber
114 ihr übriges Leben hindurch sich reuig zeigten, oder auf diese oder irgend eine andere Weise zu Mördern wurden, diese müssen zwar nothwendig in den Tartaros gerathen, nachdem sie aber dorthin geriethen und ein Jahr dort verweilten, wirft die Woge sie heraus, die Mörder in den Kokýtos, die Frevler an Vater und Mutter in den Pyriphlégethon; gelangen sie nun, von diesem getragen, zum Acherusischen See, da erheben sie ihre Stimme und rufen, die einen Die, welche sie erschlugen, die andern Die, gegen die sie frevelten, herbei und bitten, nachdem sie sie herbeigerufen, und flehen sie an, ihnen das Aussteigen nach dem See zu gestatten und sie aufzunehmen. Und überreden sie Dieselben, dann steigen sie aus und sind ihrer Leiden quitt, wo aber nicht, dann werden sie wieder nach dem Tartaros und von dort wieder nach den Flüssen geführt, und Das hört nicht eher auf, als bis sie Die, an Denen sie sich vergingen, überredeten; denn diese

Buße ward von den Richtern ihnen auferlegt. Diejenigen aber, deren Leben als ein ausgezeichnet heiliges anerkannt wurde, sind es, welche des hiesigen Aufenthaltes in der Erde befreit und eines Kerkers gewissermaßen erlediget, hinauf zur reinen Wohnstätte gelangen und oben auf der Erde wohnen. Unter diesen leben Diejenigen, welche durch das Streben nach Weisheit zur Genüge sich läuterten, hinfort ganz ohne Körper, und gelangen zu noch schönern Wohnsitzen als diese, welche zu schildern weder leicht, noch jetzt wegen Kürze der Zeit gestattet ist.

Gewiß aber, lieber Simmias, ziemt es sich in Rücksicht 63
auf Das, was wir erörterten, Alles aufzubieten, um im Leben der Tugend und Einsicht theilhaftig zu werden, denn herrlich ist der Preis und groß die Hoffnung. Freilich, zu behaupten, daß Das so sich verhalte, wie ich es dargestellt habe, kommt einem verständigen Manne nicht zu; daß es aber so oder in ähnlicher Weise um unsere Seelen und ihren Aufenthalt bestellt ist, da sich unsere Seele als etwas Unsterbliches ergibt, diese Meinung scheint mir angemessen und werth, darauf hin, daß Dem so sei, es zu wagen: denn das Wagniß ist ein rühmliches, und man muß so etwas, wie einen Zauberspruch, sich selbst vorsagen; weshalb auch ich seit lange schon bei dieser Erzählung verweile. Aus diesen Gründen also muß Derjenige hinsichtlich seiner Seele getrosten Muth hegen, welcher im Leben um die Genüsse des Körpers und dessen Schmuck, als ihm Fremdartiges, sich nicht kümmerte, und meinte, daß sie vielmehr nachtheilig wirken, dagegen denen des Lernens nachstrebte, und, nachdem er seiner Seele nicht einen ihr fremdartigen, sondern eigenthümlichen Schmuck verlieh, den der Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit und Freiheits- und Wahrheitsliebe, in solcher Stimmung der Wanderung nach dem Hades entgegen- 115
sieht, um sie anzutreten, sobald ihn der verhängnißvolle Tag ruft. Ihr nun, lieber Kebes und Simmias, fuhr er fort, und ihr Andern, werdet sie in Zukunft, Jeder irgend einmal, antreten: mich aber, würde ein tragischer Dichter sagen, ruft bereits jetzt der verhängnißvolle Tag und es scheint mir ziemlich an der Zeit, zum Bade mich anzuschicken, denn es dünkt mir angemessener, nach genommenem Bade das Gift zu trin-

ken, und die Frauen nicht mit dem Abwaſchen der Leiche zu bemühen.

---

64 Als er Das geſagt hatte, ſagte Kriton: Wohl, lieber Sokrates; was haſt du aber an dieſe hier und mich für Aufträge, deine Söhne betreffend, oder ſonſt etwas, wodurch wir dir etwa etwas beſonderes Angenehmes zu erzeigen vermöchten?

Was ich immer wiederhole, lieber Kriton, verſetzte er, nichts Neues: daß ihr, wenn ihr um euch ſelbſt bemüht ſeid, mir und den Meinigen und euch ſelbſt in Dem, was ihr thut, etwas Angenehmes erzeigen werdet, ob ihr jetzt es auch nicht verſprecht; wenn ihr aber euch ſelbſt vernachläſſigt und das jetzt und das früher Geſagte im Leben nicht wie eine Spur verfolgt, ſo werdet ihr, ob ihr mir auch im gegenwärtigen Augenblick viele und nachdrückliche Gelöbniſſe thut, nichts fördern.

Das zu thun ſoll alſo unſer Beſtreben ſein, antwortete Kriton. Auf welche Weiſe ſollen wir aber dich begraben?

Wie ihr irgend wollt, wenn ihr nämlich meiner habhaft werdet und ich euch nicht etwa entſchlüpfe. Und mit ruhigem Lächeln ſagte er, auf uns hinblickend: Unſern Kriton, lieben Freunde, vermag ich nicht zu überzeugen, daß ich der Sokrates bin, der jetzt mit euch ſpricht und Alles, was er ſagt, ordnet, ſondern er meint, ich ſei derjenige, den er in Kurzen als Leiche erblicken wird, und fragt, wie er mich begraben ſoll. Was ich aber längſt in ausführlicher Rede euch auseinander ſetzte, daß ich, hab' ich das Gift getrunken, nicht fürder bei euch bleiben, ſondern irgend welchem Glücke der Seligen entgegeneilen werde, Das meint' er, glaub' ich, ſag' ich nur ſo, um ſowol euch, als auch mich ſelber zu tröſten. Leiſtet mir daher beim Kriton die Dem, wofür er für mich bei den Richtern ſich verbürgte, entgegengeſetzte Bürgſchaft. Er nämlich verbürgte ſich, ich werde gewißlich bleiben; ihr aber verbürgt euch, ich werde, wenn ich todt bin, gewißlich nicht bleiben, ſondern flugs von hinnen entweichen, damit ſich es Kriton minder zu Herzen nehme und keinen Unwillen meinetwegen empfinde,

wenn er meinen Leib verbrennen oder verſcharren ſieht, als ob ihm Schlimmes widerfahre, noch bei meiner Beſtattung ſage, er ſtelle den Sokrates zur Schau, oder geleit' ihn zu Grabe oder begrab' ihn. Denn du mußt wiſſen, mein beſter Kriton, fuhr er fort, daß ſich nicht richtig auszudrücken nicht blos an ſich fahrläſſig iſt, ſondern auch auf die Seelen nachtheilig wirkt. Vielmehr geziemt es dir, getroſtes Muthes zu ſein und zu erklären, du begrabeſt meinen Leib, und ihn ſo zu begraben, wie es dir genehm iſt, und wie du glaubſt, daß es dem Her- 116
kommen am angemeſſenſten ſei.

Nachdem er das geſagt, erhob er ſich nach einem Zimmer 65
um zu baden, und Kriton folgte ihm nach, uns aber hieß er warten. Wir warteten alſo, über das Beſprochene unter einander uns unterredend und ihm nachforſchend, dann aber auch wieder über das große Unglück uns beſprechend, das uns betroffen habe, der feſten Überzeugung, wir würden hinfort ein Leben wie des Vaters beraubte Waiſen führen. Nachdem er aber gebadet und man ſeine Kinder zu ihm gebracht hatte — er hatte nämlich zwei kleine Söhne nnd einen erwachſenen [60]) — und die ihm zugehörigen Frauen [61]) ſich einfanden, ſprach er mit ihnen in Gegenwart Kriton's und nachdem er ihnen was er wünſchte aufgetragen, hieß er die Frauen und Kinderchen gehen, er ſelbſt aber kehrte zu uns zurück. Und ſchon war Sonnenuntergang nahe, denn er hatte drinnen eine geraume Zeit zugebracht. Und er ſetzte ſich nach genommenem Bade, und nicht lange hatte ſeitdem die Unterredung gewährt, da erſchien der Diener der Eilfmänner, trat zu ihm und ſagte: Lieber Sokrates, an dir werde ich Das nicht erfahren, was ich an Andern zu erfahren pflege, daß ſie mir zürnen und fluchen, wenn ich ihnen, von der Obrigkeit dazu genöthiget, das Gift zu trinken anbefehle. In dir aber habe ich nicht blos ſonſt in dieſer Zeit den edelſten, ſanfteſten, beſten Mann von Allen, die je hierher kamen, kennen gelernt, ſondern bin auch jetzt feſt überzeugt, daß du nicht mir zürnen wirſt, weißt du doch wer daran ſchuld iſt, ſondern dieſen. So gehabe dich jetzt wohl, weißt du doch, weshalb ich gekommen bin, und ſuche dich ſo gut du kannſt in das Nothwendige zu

fügen. Und dabei wendete er ſich weinend ab und trat zurück.

Und indem Sokrates zu ihm aufblickte, ſagte er: Auch du gehabe dich wohl, und wir wollen Das thun. Und zu uns gewendet ſagte er dabei: Wie höflich der Menſch iſt; auch in der ganzen Zeit kam er zu mir und unterhielt ſich bisweilen mit mir und bewies ſich als den beſten der Menſchen, und wie theilnehmend beweint er mich jetzt. Aber wohlan, lieber Kriton, gehorchen wir ihm und es bringe einer das Gift herbei, wenn es gerieben iſt, wo aber nicht, ſo reibe es der Mann.

Aber ich glaube doch, lieber Sokrates, ſagte Kriton, daß die Sonne noch auf den Bergen und noch nicht untergegangen iſt. Und zugleich weiß ich, daß Andere ſehr ſpät das Gift tranken, indem ſie, nachdem es ihnen angekündigt war, ſehr reichlich aßen und tranken, und Einige des Genuſſes Derjenigen, auf die ihre Begierde gerichtet war, ſich erfreuten. Beeile es alſo nicht, denn noch hat es Zeit.

Ganz natürlich iſt's, lieber Kriton, ſagte er, daß Die, von denen du ſprichſt, Das thun, denn ſie meinen etwas dabei zu gewinnen, wenn ſie es thun, und ganz natürlich werde ich Das nicht thun. Denn ich glaube, wenn ich etwas ſpäter es trinke, nichts weiter dabei zu gewinnen, als daß ich in meinen
117 eigenen Augen mich lächerlich mache, indem ich mit dem Leben geize, und da ſpare, wo nichts mehr iſt. Nein, folge mir vielmehr und verfahre nicht anders.

66 Und als Kritou Das hörte, winkte er ſeinem in der Nähe ſtehenden Sclaven.[62]) Und der Sclave ging hinaus und brachte nach langem Verweilen Den mit ſich, der ihm das Gift reichen ſollte, und es gerieben in einem Becher brachte. Als Sokrates den Menſchen erblickte, ſagte er: Gut, mein Beſter, was hat man denn, biſt du doch Deſſen kundig, zu thun?

Weiter nichts, verſetzte er, als, nachdem du es trankſt, umherzugehen, bis dir die Schenkel ſchwer werden, und dann dich niederzulegen, ſo wird es ſeine Wirkung thun. Und dabei reichte er dem Sokrates den Becher und ſehr mild, und ohne zu zittern, lieber Echekrates, oder ſeine Farbe oder Miene zu

ändern, ſondern indem er in gewohnter Weiſe mit ſeinen großen Augen den Mann anblickte, ſagte er: Was meinſt du von dieſem Tranke, hinſichtlich einer einem Gotte darzubringenden Spende? Iſts verſtattet oder nicht?

Wir reiben ſoviel, lieber Sokrates, war ſeine Antwort, als wir glauben, daß eben genug ſei.

Ich verſtehe, ſagte er, aber geſtattet iſt es wol und geziemend, zu den Göttern zu flehen, daß die Umſiedelung von hier nach dort glücklich ausfalle, warum denn auch ich flehe und was in Erfüllung gehen möge. Und indem er Das ſagte, brachte er den Becher zum Munde und leerte ihn, ganz ohne Widerſtreben und Anſtoß.

Und die meiſten von uns waren bis jetzt ſo ziemlich im Stande, der Thränen ſich zu enthalten, als wir aber ſahen, wie er trank und ausgetrunken hatte, nicht mehr, ſondern mir wenigſtens entſtürzten die Thränen mit Gewalt und in Strömen, ſodaß ich mich verhüllend mich ſelbſt beweinte. Denn nicht ihn fürwahr beweint' ich, ſondern mein eignes Schickſal, welchen Freund ich verlieren ſollte. Kriton aber war noch früher als ich, weil er ſich des Weinens nicht zu enthalten vermochte, aufgeſtanden; Apollodoros dagegen hörte ſchon vorher nicht zu weinen auf, jetzt aber brüllte er laut auf, und ließ durch ſein Weinen und die Äußerungen ſeines Unwillens Keinen von uns ungerührt, mit Ausnahme des Sokrates; dieſer aber ſagte: Was macht ihr doch, ihr ſeltſamen Menſchen? Vorzüglich deswegen hab' ich ja die Frauen weggeſchickt, damit ſie nicht ſo etwas ſich zu Schulden kommen ließen, denn unter guten Wünſchen zieme es ſich, hab' ich gehört, zu ſterben. Und als wir Das hörten, ſchämten wir uns und unterdrückten unſere Thränen; er aber legte ſich, als er fühlte, daß beim Herumgehen die Schenkel ihm ſchwer wurden auf den Rücken, denn ſo hatte der Mann es ihm vorgeſchrieben, und zugleich betaſtete ihn der Mann, der ihm das Gift gereicht hatte, und betrachtete nach Verlauf einiger Zeit ſeine Füße und Schenkel und indem er darauf ſeinen Fuß heftig drückte, fragte er ihn, ob er es fühle; er aber verneinte es: und darnach machte er mit den Waden es wieder ſo und zeigte uns, indem er ſo aufwärts ging, wie 118

er erkalte und ſtarr werde. Und er ſelbſt betaſtete ihn und ſagte, wenn es ihm an das Herz komme, dann werde er verſcheiden. Schon war er alſo ziemlich um den Unterleib herum erkaltet, und Das ſagte uns der Mann, indem er ihn aufdeckte, denn er war zugedeckt: Er aber ſprach zum letzten Male: Dem Asklepios, lieber Kriton, ſagte er, ſind wir einen Hahn ſchuldig.[43]) Bezahlt die Schuld und laßt es nicht unbeachtet.

Das ſoll geſchehen, ſagte Kriton. Bedenke aber, ob du noch ſonſt einen Auftrag haſt.

Auf dieſe Frage deſſelben gab er keine Antwort mehr, ſondern machte nicht lange darauf eine Bewegung und der Mann deckte ihn auf und ſeine Augen brachen. Als Das Kriton ſah, drückt' er ihm Mund und Augen zu.

67 Das, lieber Echekrates, war das Ende unſers Freundes, eines Mannes, den wir wol für den Beſten ſeiner Zeitgenoſſen, ſoviel wir derer kennen lernten, und auch ſonſt für höchſt verſtändig und rechtſchaffen erklären möchten.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Vgl. Boeckh, Philolaos, S. 178—184. — Wenn die Worte, welche Clemens von Alexandria (Strom. III, 433. Sylb.) dem Philolaos zuschreibt: „Es bezeugen auch die alten Theologen und Seher, daß wegen gewisser Büßungen die Seele mit dem Körper zusammengespannt und gleichsam in diesem, wie in einem Grabe, begraben sei", wirklich von jenem berühmten Pythagoreer herrühren, wogegen wenigstens kein gegründetes Bedenken besteht, so geht daraus hervor, daß Platon mit gleichem Rechte im Gorgias (S. 413) jenes Wortspiel, daß die Körper (σώματα) unsere Gräber (σήματα) seien, einem feinen italischen oder sikelischen Manne, also doch wol dem Philolaos oder dem vielfach pythagorisirenden Empedokles, wie im Kratylos (S. 400) den Orphikern zuschreiben konnte. Auch der ähnliche, allerdings doppelsinnige Ausspruch, daß die Seelen im Körper wie in einem Kerker (φρουρά) leben, den sie nicht eigemächtig verlassen dürfen, wird im Phädon (S. 62) auf eine Mysterienfage (denn nur auf eine solche, nicht auf eine vermeintliche pythagoreische Geheimlehre, wie Stallbaum will, können die Worte bezogen werden), anderswo aber, wie vom Cicero im Cato (Kap. 20), auf den Pythagoras zurückgeführt. Daß aber unter φρουρά nicht, wie Cicero an dieser Stelle annimmt, ein militärischer Posten (praesidium et statio vitae), sondern ein Gefängniß oder Gewahrsam zu verstehen sei, dafür spricht theils die Analogie jenes andern Wortes des Philolaos, daß Alles in der Welt von Gott wie in einem Gewahrsam gefangen gehalten und zusammengefaßt werde (ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι, Boeckh, Philolaos, S. 151; denn hier ist doch unmöglich an einen Wachposten zu denken), theils die unverkennbare Nebenbeziehung der platonischen Worte auf die vom Sokrates wiederholt zurückgewiesene Flucht aus seinem Kerker. Cicero selbst folgt an

andern Stellen (Tusculanen, Bd. 1, K. 30; vom Staate, 4, 14; Traum des Scipio, K. 3) dieſer Deutung.

2) Schon die in der Nekyia der Odyſſee (XI, 601 — 603) vorkommende Vorſtellung, daß des Herakles Schattenbild in der Unterwelt mit ſtets geſpanntem Bogen als wilder Jäger allerlei Unthier verfolge, während er ſelbſt bei den unſterblichen Göttern, als Gatte der Hebe, fröhliche Feſte feiere, weiſt auf eine dunkel gefühlte Unterſcheidung zwiſchen Seele und Geiſt, dem wahren Selbſt des Menſchen, hin. Auch wenn man jene drei Verſe für einen ſpätern Zuſatz halten wollte, würden ſie doch wahrſcheinlich immer noch der Zeit angehören, wo die heſiodeiſche Sängerſchule, die ſich vorzugsweiſe mit dem Lobe des Herakles beſchäftigte, in ihrer Blüte ſtand. — Bekannt iſt das ſchöne Wort des geiſtvollen, um die Zeit der Perſerkriege blühenden ſikeliſchen Komödiendichters Epicharmos, den auch Platon (vgl. Theätetos, S. 152) ſehr hoch ſtellt: „Geiſt iſt's, der da ſieht und höret; alles Andr' iſt taub und blind" (νόος ὁρῇ καὶ νόος ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά, fr. 117 bei Ahrens, in der appendix zu de dialecto Dorica).

3) Die Strafen der Verdammten im Tartaros, oder vielmehr im fernen Hintergrunde des Erebos, deren die homeriſche Nekyia gedenkt, treffen nur einzelne, hervorragende Verächter und Beleidiger der Götter, wie auch das elyſiſche Gefilde an den Enden der Erde nur einzelne Götterlieblinge aufnimmt (Odyſſee, 4, 561—569); von einer alle Sterblichen treffenden Vergeltung iſt dort ſo wenig die Rede, wie von reinigenden und büßenden Strafen.

4) Allerdings legt Heſiodos in der ſchönen Stelle der Werke und Tage, wo er ſeinem Bruder Perſes die Grundſätze ſeiner Ethik entwickelt (V. 213—380), das Hauptgewicht immer auf die ſchon in dieſem Leben zu erwartende, gerechte Vergeltung alles Thuns; da er aber die Geſchlechter der Menſchen, die früher auf der Erde gelebt haben, bald als gute Dämonen (V. 121—124), bald als Seelen ſeliger Menſchen (V. 141—142), bald als ſelige Heroen (V. 166—173) fortleben läßt, ſo wird er gewiß auch dem verderbtern Geſchlechte ſeiner Zeit eine ſeinem Thun angemeſſene Fortdauer zugedacht haben.

5) Ganz beſonders iſt die Poeſie des Pindaros mit ſeligen Ahnungen und eben ſo erhabenen als lieblichen Schilderungen einer vergeltenden Fortdauer nach dem Tode angefüllt, wobei auch die Vorſtellung von der Metempſychoſe und der Rückkehr der Seelen nach beſtimmten Zeiträumen in verſchiedenen Wendungen wiederkehrt; ſo in der zweiten olympiſchen Siegesode, V. 57—84, und in mehren herrlichen Bruchſtücken von Todtenklagen (threni, fragm. 95—98, in Bergk, poëtae lyrici Graeci).

6) Höchſt merkwürdig und gewiß der damals bei den gebildeten Athenern allgemein verbreiteten Anſicht entſprechend iſt die Verwun-

derung des Glaukon, mit welcher er das Wort des Sokrates, daß die Seele unſterblich ſei, als etwas Neues und nie Gehörtes aufnimmt; vom Staate, Buch 10, S. 609. Auch dem Kallikles traut Sokrates im Gorgias (S. 523) zu, daß er ſeine Erzählung von dem Todtengericht und dem Leben nach dem Tode für eine Fabel halten werde.

7) Noch zu Platon's Zeit hatten, wie Kephalos, der greiſe Vertreter einer frömmern Zeit, berichtet (Staat, B. 1, S. 330) die alten Sagen, daß, wer hier Unrecht thue, dort Strafe leiden müſſe, ſo viel Gewalt über Viele, daß ſie, auch wenn ſie im Leben ihrer lachten, ſterbend ſich ihrer erinnerten und in ihnen entweder eine Quelle froher Hoffnung oder banger Furcht fanden.

8) Vgl. Anm. 45 zur Einl. in den Staatsmann.

9) Ariſtoteles von der Seele, 1, 2. Mit Recht zählt der große Philoſoph Materialiſten, wie Hippon und Kritias, zu den plumpern Denkern.

10) Gewiß hat Thales noch nicht, wie der angebliche Plutarch (de placitis philosophorum, 4, 2) ihm zuſchreibt, die Seele ein immer bewegtes oder gar ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen genannt; beruht doch ſelbſt die Meinung, die Ariſtoteles ihm beilegt, daß die Seele etwas Bewegendes ſei (von der Seele, 1, 2), auf einer bloßen Schlußfolgerung aus ſeinen Worten, der Magnet müſſe eine Seele haben, weil er das Eiſen bewege; daß er indeſſen Seele und bewegende, gleichviel ob in Lebendigem oder Lebloſem wirkſame, Kraft nicht unterſchied, lehrt ſelbſt dies Beiſpiel.

11) „Wie unſere Seele, die da Luft iſt, uns zuſammenhält, ſo umfängt Hauch und Luft die ganze Welt"; Worte des Anarimenes nach Plut. plac. philos., 1, 3.

12) Diogenes ſuchte die Anſichten des Anarimenes zu vergeiſtigen, indem er der Luft auch eine, wenn gleich nicht überall mit Bewußtſein verbundene Denkthätigkeit (νόησις) zuſchrieb; er ſelber ſagt: „Das, was die Denkthätigkeit beſitzt, ſcheint mir zu ſein, was die Menſchen Luft nennen — durch ſie lebt, ſieht und hört Alles und Alles hat durch ſie ſein übriges Denken." Simplikios zu Ariſt. Phyſ., fol. 33, a. (Fragm. 6 in Panzerbieter's Sammlung). Anderswo nennt er die Luft ſelbſt geradezu Seele und Denkthätigkeit (Fragm. 4 ebendaſelbſt). Nach Ariſtoteles (von der Seele, 1, 2) nannte er die Seele Luft, weil dieſe das Feinſte und der Urgrund aller Dinge ſei; doch ſcheint die Unterſcheidung des erkennenden und bewegenden Vermögens der Seele, und die Argumentation, daß jenes der Luft zukomme, weil ſie das Erſte, dieſe, weil ſie das Feinſte ſei, nicht dem Diogenes ſelbſt, ſondern dem ſeine Lehre in ſeinem Geiſte erläuternden Ariſtoteles anzugehören.

13) Nach Pſeudoplutarch (4, 2) und Ariſtoteles (von der Seele, 1, 2) nannte Herakleitos die Seele einen aus dem Weltganzen aufſteigenden Dunſt (ἀναθυμίασις), gleichſam den Rauch des feurigen, ſtets von neuem ſich entzündenden Urelements, womit auch ſein Satz: „Die trockene Seele iſt die weiſeſte und beſte" (Bruchſt. 61 bei Schleiermacher) und die Bezeichnung der weiſern Seele als eines trockenen Strahls (Bruchſt. 62) übereinſtimmt. Allerdings war der tiefſinnige Denker über grob materielle Vorſtellungen hinaus und redete in ſolchen Ausdrücken mehr bildlich von der Seele; wenn er aber dieſelbe, wie Ariſtoteles angibt, wirklich das Unkörperlichſte genannt hat, ſo würde gerade aus dieſem Superlativ folgen, daß der Begriff eines ſchlechthin körperloſen Weſens ihm noch fremd war.

14) Ariſtot. von d. Seele, 1, 2; vgl. Anm. 13 zur Einleit. in den Charmides.

15) In den dürftigen Überlieferungen über die Lehre des Anarimandros kommt das Wort ψυχή gar nicht vor, ſowie auch Ariſtoteles ſeiner Anſichten über die Seele nicht gedenkt; doch wird er ſeiner unendlichen Urſubſtanz, wenn er ſie das Göttliche, Unſterbliche und Unzerſtörbare nannte (Ariſtoteles, Phyſik, 3, 4), eine gewiſſe Beſeeltheit nicht abgeſprochen haben, wenn er auch darunter nur die bewegende und bildende Kraft verſtand.

16) Herakleitos ſprach zuerſt von Geiſt (νοῦς, Bruchſt. 18, 71. Schl.) und Erkenntniß (γνῶσις, Bruchſt. 12), und ſchrieb der Seele wegen ihrer raſchen Beweglichkeit Erkenntnißkraft zu. (Ariſtoteles von der Seele, 1, 2.)

17) Auch Empedokles erhebt das Denken (νοεῖν) als das eigentliche Organ der Erkenntniß der Wahrheit, weit über die ſinnliche Wahrnehmung (V. 49—53 bei Karſten); doch räumt er ein, daß Alles Vernunft (φρόνησις) und Antheil am Denken habe (V. 311), ſodaß er das Denken als eine Grundbeſtimmung der das All durchdringenden Seele anzunehmen ſcheint, ohne das bewußte Denken des Geiſtes von der unbewußten, durch vernünftige Geſetze beſtimmten Wirkſamkeit der bildenden Naturſeele ſtreng zu unterſcheiden.

18) Am klarſten tritt dieſe Anſicht, welche Ariſtoteles (von d. Seele, 3, 7) auf das entſchiedenſte bekämpft, bei Empedokles hervor, wenn er ſagt: „Wie ſich wechſelnd die Menſchen verändern, ſo denken ſie immer Neues und Anderes auch" (V. 319—20, Karſten). Aber auch Herakleitos hielt das Denken und Erkennen für ein fortwährendes Bewegtwerden der Seele durch die ſtets bewegte Urſubſtanz (Ariſtot. von der Seele, 1, 2).

19) Bekannt ſind die Verſe des Empedokles (V. 321—23, Karſten):

„Erde ja ſchauen mit Erde wir an, mit Waſſer das Waſſer,
Göttlichen Äther mit Äther, mit Feuer das freſſende Feuer,
Eintracht ſchaut Eintracht, doch Zwietracht traurige Zwietracht."

Ähnlich lehrte auch Herakleitos, daß nur Bewegtes von Bewegtem erkannt werde (Arist. a. a. St.). Aristoteles fügt hinzu, daß der Satz, Ähnliches werde durch Ähnliches erkannt, bei den Naturphilosophen keinen andern Sinn gehabt habe, als den, daß die erkennende Seele selbst aus dem von ihnen angenommenen Urelemente oder, wenn sie deren mehre festsetzten, aus den verschiedenen Elementen bestehe.

20) Vgl. Anm. 15 zur Einl. in den Theätetos. — Wie überhaupt in des Empedokles Weltanschauung die geistigern Elemente unvermittelt neben den materiellen stehen, so wohnen nach ihm auch in der Seele neben den vier Elementen Eintracht und Zwietracht, die polarisch entgegengesetzten Bewegungskräfte alles Daseins.

21) Nach Aristoteles (von der Seele, I, 3) sagte Demokritos, daß die feurigen (vgl. 1, 2), kugelförmigen Atome der Seele, weil sie von Natur nie still stehen, auch den ganzen Körper mit in ihre Bewegung hineinziehen. Wie materiell er den Act des Denkens faßte, sehen wir aus seiner Ansicht, daß die Seele nur, wenn ihre Wärme die richtige Temperatur habe, richtig denken könne, allzu warm oder allzu kalt aber Unvernünftiges denke; vgl. Theophrastos, von der Wahrnehmung, §. 58.

22) Vgl. Anm. 16 zur Einleit. in den Theätetos. — Sehr treffend sagt Aristoteles über den Anaxagoras: „Er allein nennt den Geist ein jedes Leidens unfähiges Wesen, das mit keinem Andern etwas gemein habe; wie er selbst aber beschaffen sei, damit er Erkenntniß habe, und aus welcher Ursache, das hat er weder selbst gesagt, noch ist es aus seinen Worten klar" (von der Seele, 1, 2).

23) Allerdings wird diese Bestimmung nur von dem häufig irrenden Pseudoplutarch (plac. phil., IV, 2) auf den Pythagoras zurückgeführt, während Macrobius (somn Scip., 1, 14) sie dem pythagoreisirenden Platoniker Xenokrates zuschreibt und der sie bekämpfende Aristoteles (von der Seele, 1, 4) ihren Urheber gar nicht nennt. Da indessen die Pythagoreer entschieden Seele und Geist, wie alle andern Dinge, unter der Form von Zahlen auffaßten (Arist. Metaphysik, 1, 5; vom Himmel, 3, 1) und zugleich der Seele bewegende Kraft zuschrieben (von der Seele, 1, 2), so liegt die Vermuthung nahe, daß Xenokrates jenen Ausdruck von irgend einem Pythagoreer entlehnt, ihn aber, wie Plutarch (von der Erschaffung der Seele, §. 1. 2) auseinandersetzt, auf platonische Ansichten zurückgebracht habe, indem er in der Seele nicht blos Einheit und unbestimmte Zweiheit, sondern auch die beiden Sphären des Identischen und Verschiedenen vertreten fand, jene als das Princip der Bewegung, diese als das der Ruhe.

23b) *) Am entschiedensten sprach der Krotoniat Alkmäon, der zwar

*) Der Leser wolle nach den Worten des Textes: „zur Geltung brachten"; diese Notenzahl einschalten.

nicht zu den Pythagoreern gerechnet wird, aber doch zu dieſen, wie aus den Worten des Ariſtoteles hervorgeht (Metaphyſik, 1, 5), in mehrfacher Beziehung ſtand, die innere, unerſchöpfliche Bewegungskraft der Seele aus und folgerte aus derſelben ihre Unſterblichkeit (von der Seele, 1, 2).

24) Auch wenn man annehmen wollte, daß die Vorſtellung, welche Cicero dem Pythagoras ſelbſt zuſchreibt: Deum animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo animi nostri carperentur (von dem Weſen der Götter, 1, 11), aus einer ſpätern, unzuverläſſigen Quelle geſchöpft ſei, würde es doch bedenklich ſein, mit Zeller (Philoſophie der Griechen, 1, S. 123) den ganzen Inhalt des wichtigen Bruchſtücks des Philolaos bei Stobäos (ecl. I, 21, 2), in welchem von der Weltſeele gehandelt wird, für unecht zu erklären, ſo ſchwer es immerhin ſein mag, wie auch Böckh (Philolaos, S. 164) anerkennt, in demſelben Echtes und Unechtes zu ſcheiden. Am wenigſten aber dürfen wir wol, wie Suſemihl vermuthet (Prodromus, S. 9), den Platon ſelbſt als den Urheber der Lehre von der Weltſeele anſehen, da wenigſtens der Begriff derſelben ganz unverkennbar, ſowol bei den Pythagoreern (denn der das Weltall durchwehende, unbegrenzte Hauch, aus dem ſie, nach Ariſt. Phyſ., 4, 6, Raum und Zeit hervorgehen ließen, war ihnen, da ſie über den Materialismus der ältern Naturphiloſophie längſt hinaus waren, doch gewiß nicht bloße Luft), als mit überraſchender Klarheit bei Empedokles (V. 359—361) vorkommt.

25) Daß namentlich Philolaos die Seele eine Harmonie des Körpers genannt habe, wird von Macrobius (somn. Scip., I, 14) und vollſtändiger von Claudius Mamercus (de stat. anim., II, 7: „anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incoporalem convenientiam") berichtet. Auch ſtimmt dieſer Ausdruck ganz gut zu ſeiner anderweitig überlieferten Anſicht, daß die Seele eine Zahl ſei, da die Harmonie ſelbſt ein Zahlenverhältniß iſt. Wenn freilich der neuplatoniſche Verfaſſer der Theologumena arithmetica (cap. 8) angibt, Philolaos habe das Weſen der Seele durch die Sechszahl, das des Geiſtes durch die Siebenzahl beſtimmt, ſo verräth ſchon die jenem Pythagoreer fremde Unterſcheidung zwiſchen Seele und Geiſt die Hand eines jener ſpätern, oft in ziemlich abgeſchmackten Zahlenſpielereien ſich ergehenden Pythagoreer.

26) Cic. Tusc., I, 10: „Nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane — vimque omnem, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat." Kein Wunder daher, daß der geiſtvolle Peripatetiker in einem aus drei Büchern, die er, weil er

die in denſelben vorgetragenen Unterredungen nach Mytilene verlegt, Lesbiaci nannte, beſtehenden Werke gefliſſentlich die Lehre von der Unſterblichkeit bekämpfte, wie Cicero (Tusc., I, 31) berichtet. Seine Gründe mögen etwa die vom Platon ſchon im Voraus widerlegten geweſen ſein; denn der Ausdruck naturae temperatio führt darauf hin, daß auch er die Seele für eine Harmonie oder Maßbeſtimmung des Körpers hielt. Ja, Nemeſios (von der Natur des Menſchen, S. 68, Matthiä) läßt ihn, was damit auch gar nicht unvereinbar iſt, die Seele geradezu eine Harmonie der Elemente des Körpers nennen.

27) „Aristoxenus musicus idemque philosophus animam ipsius corporis intentionem quandam esse dixit; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tamquam in cantu sonos.“ Cic. Tusc. I, 10. Ariſtoxenos, der auch ein Leben des Pythagoras ſchrieb (Clem. Alex. strom., I, p. 300), verkehrte viel mit den ſpätern, meiſt in Phlius lebenden Pythagoreern (Diog. v. Laërte, 8, 45).

28) Unbegreiflich iſt bei den Anm. 26 über Philolaos beigebrachten Zeugniſſen, daß Schleiermacher, während er den Einwurf des Kebes richtig mit der pythagoreiſchen Seelenwanderung in Beziehung ſetzt, in der Anſicht des Simmias, daß die Seele eine Harmonie des Körpers ſei, nichts Pythagoriſirendes, vielmehr eine Anſpielung auf das atomiſtiſche Syſtem und den Empedokles finden konnte, während doch weder bei dieſem noch bei Demokritos etwas Ähnliches vorkommt. Nur Das iſt zugegeben, daß des unklaren pythagoreiſchen Ausdrucks und des aus demſelben, gewiß nicht im Geiſte des Philolaos, aber doch mit richtiger Schlußfolgerung aus den pythagoreiſchen Grundſätzen hergeleiteten Beweiſes gegen die Unſterblichkeit ſich leicht auch oberflächliche Denker aus den naturphiloſophiſchen Schulen, namentlich der des Herakleitos, bedienen mochten, der ebenfalls, vielleicht durch Pythagoras angeregt, von einer Harmonie der Gegenſätze ſprach, auf die er alles Daſein zurückführte. Wie dieſe Anſicht auf das ganze Gebiet des Wiſſens ausgedehnt wurde, ſahen wir im Gaſtmahl aus der Rede des Eryximachos.

29) „Was da eine Seele hat, ſei es eine größere oder geringere, über das Alles herrſchet der Geiſt. — Der Geiſt aber iſt ganz ſich ähnlich (πᾶς ὁμοῖος), der größere wie der geringere.“ Anaxagoras nach Simplikios zur Phyſik des Ariſtot., fol. 33, b. 35, a. — Den in den letzten Worten ſcheinbar liegenden Widerſpruch wird Anaxagoras ſo gelöſt haben, daß er ſagte, der Geiſt ſei ſeiner Natur nach überall gleich, aber die einzelnen Weſen haben nicht alle gleich viel Antheil an ihm.

30) „Sowol das Leben als das Sterben iſt beides in unſerm Leben und in unſerm Tode“; Bruchſt. 50 bei Schleiermacher. Das wahre

Leben war ihm das allgemeine Leben der Natur, das der Einzelnen aber eine todähnliche Beschränkung und Fesselung dieses höhern Lebens. Das ist auch der Sinn der mythisch gefärbten Aussprüche, daß wir der Götter Tod leben und ihr Leben sterben und daß die Menschen sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen seien (Bruchst. 51). Wenn also Herakleitos auch einmal sagt: „Die Menschen erwartet nach dem Tode, was sie nicht hoffen noch glauben" (Bruchst. 52), so hat er doch dabei gewiß nicht an eine, mit seinem Grundprincip unvereinbare, persönliche Fortdauer der Seelen und an Vergeltung nach dem Tode gedacht. Gewiß aber wurde Euripides durch diese dunkeln Aussprüche zu jenem, im Gorgias (S. 492; vgl. Anm. 35 zur Übers. des Gorgias) angeführten Worte bewogen:

„Wer weiß denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist
Und Sterben Leben?"

31) Schon im Anfange seines Gedichtes von der Natur der Dinge (V. 1—23, Karsten) erklärt Empedokles die Wanderungen der Seelen durch verschiedene Körper, denen er einen Zeitraum von dreißig Jahrtausenden bestimmt, für einen Abfall von einem seligen, göttlichen Leben, und läßt die Seelen der Ungerechten von allen Elementen zurückgestoßen werden, die der höher strebenden Menschen aber, der Sänger, Seher, Ärzte und Fürsten zu Göttern werden, die mit den Unsterblichen zu Tische sitzen (V. 384—389). Er selbst sagt von sich, er sei schon Knabe und Mädchen, Baum, Vogel und Fisch gewesen; V. 380.

32) Besonders macht er in den beiden herrlichen Gesprächen mit dem ungläubigen Aristodémos (Xenophon's Denkwürdigkeiten des Sokrates, 1, 4) und mit dem Euthydémos (ebendas. 4, 3) die Unsichtbarkeit, also Unkörperlichkeit und ihre Theilnahme an dem göttlichen Wesen geltend, die er ganz einfach aus ihrer Herrschaft über den Körper nachweist.

33) Merkwürdig ist es allerdings, daß Xenophon seinen Sokrates, weder in den beiden eben erwähnten religiösen Gesprächen, noch in seinen Unterredungen mit Hermogenes im Gefängniß, wo es doch nahe genug lag (8, 1), der Unsterblichkeit gedenken läßt. Eben so wenig legt der Zusammenstoppler der sogenannten xenophontischen Apologie ihm bei seiner Vertheidigung Unsterblichkeitshoffnungen in den Mund; sondern hier, wie dort, sind alle seine Trostgründe dem gegenwärtigen Leben entnommen. Aber sollte wol Xenophon den Glauben an Fortdauer der Seele, den der sterbende Kyros in seiner, auch sonst mit sokratischen Ideen angefüllten Rede ausspricht (Kyropädie, 8, 7), aus einer andern Quelle geschöpft haben, als aus den Gesprächen seines großen Lehrers, die ihm doch stets die höchste und einzige Autorität blieben? Selbst die Zurückhaltung, mit welcher Kyros seinen Glauben nur als persönliche Überzeugung, nicht als

apodiktische Gewißheit ausspricht, ist ein ganz sokratischer Zug und entspricht durchaus der bescheidenen Art, mit welcher Platon ihn in der Vertheidigungsrede, die doch gewiß auch viel echt Sokratisches enthält, über jenen Gegenstand reden läßt. Gerade der schon so früh bei unserm Platon hervortretende Unsterblichkeitsglaube, den er weder aus der Lehre des Herakleitos, noch aus der pythagoreischen, wie sie Kebes und Simmias ihm überliefern mochten, schöpfen konnte, macht es in hohem Grade wahrscheinlich, daß er die erste Anregung zu diesem Glauben, wie zu den reinern Ansichten von Gott und göttlichen Dingen, deren nothwendige Ergänzung ja die Lehre von einer vergeltenden Unsterblichkeit ist, dem Sokrates verdanke. — Am reinsten scheint die Ansicht des Sokrates von der Unsterblichkeit in dem entschieden unplatonischen, aber ganz artig geschriebenen Axiochos, der das Werk eines mit Platon nicht gerade unbekannten Sokratikers sein mag, enthalten zu sein.

34) Die Art, wie in der Vertheidigungsrede und im Gorgias (hier freilich schon mit mancher platonischen Beimischung), auf dem Grunde des Volksglaubens, von dem Leben nach dem Tode geredet wird, dürfte der sokratischen Weise, die sich in kühnen Dichtungen nicht gefiel und von Geheimlehren nichts wissen wollte, am meisten entsprechen.

35) Vgl. Anm. 34.

36) Nicht recht passend nennt Susemihl die ganze Erzählung vom Tode des Sokrates und Dem, was ihm unmittelbar vorausging, eine Einrahmung des Hauptinhaltes, da sie doch einen sehr wesentlichen Theil desselben bildet. Eher wäre das einleitende und zuweilen auch mitten in die Erzählung eingreifende Gespräch zwischen Phädon und Echekrates als Einrahmung zu bezeichnen.

37) Diog. v. L., 3, 58. Schon der Verfasser des dreizehnten der angeblich platonischen Briefe (S. 363) gab dem Phädon jenen Titel.

38) Prodromus, S. 1 — 28. Die beschränkenden Zusätze, welche Susemihl jener seiner Bestimmung des Zweckes des Phädon hinzufügt, daß nämlich Platon vorzugsweise die dem Wesen der Seele im höchsten Sinne des Wortes entsprechende Gestaltung des subjectiven Geisteslebens, die philosophische, habe schildern, also eine Psychologie in ihren weitesten Umrissen geben wollen, in welcher auf die innere Gliederung der Seele kein Bezug genommen werde, heben im Grunde jenen Zweck wieder auf; denn was sonst bewog unsern Philosophen, hier vorzugsweise jene Gestaltung ins Auge zu fassen, als die Absicht, die Unsterblichkeit als ihre wesentlichste Bestimmung nachzuweisen? und weshalb nahm er, wenn er das Wesen der Seele und ihre Gesammtbeziehungen zur Ideen- und Erscheinungswelt darstellen wollte, hier auf ihre innere Gliederung nicht einmal so viel Bezug,

wie im Phädros? Auch kann der Abſchluß und das Ziel der Unterſuchung nicht, wie Suſemihl will, die allen Seelen gleichmäßig zukommende Beſtimmung ihres Weſens ſein, da ja, wie er auch ſelbſt anerkennt, die an verſchiedenen Stellen eingeflochtenen und gewiß nicht blos ſymboliſch zu deutenden eſchatologiſchen Mythen und Vorſtellungen gerade das Individuelle der einzelnen Seelen darſtellen. Suſemihl's Zugeſtändniß (S. 89), daß im Phädon über das eigene Weſen der Seele keine genauere Aufklärung gegeben und weder ihr Verhältniß zu den Ideen, noch zu den Dingen, durchgreifend beſtimmt ſei, ſteht mit ſeiner Angabe des Zwecks unſers Dialogs in entſchiedenem Widerſpruche und machte eine andere Auffaſſung deſſelben nothwendig. Die hier vergebens erwarteten Aufſchlüſſe über die innere Natur der Seele, ihre Gliederungen und ihr Verhältniß zur Idee und Erſcheinung werden wir im Timäos finden.

39) Platon's Leben u. Schr., S. 141—167.

40) Platonis opp., I, 2, p. 7—30, Ausgabe von 1846.

41) Platon's Werke, II, 3, S. 3—21. — Gewiß iſt es ein Misgriff Schleiermacher's, wenn er in der Darſtellung der den Seelen nach dem Tode anzuweiſenden Räume und ihrer verſchiedenen Zuſtände nichts als Allegorie ſieht und meint, ſie habe mehr den Zweck gehabt, das ganze Gebiet der Seele im Reiche des Werdens und des leiblichen Lebens zu verzeichnen, als die Unſterblichkeit ſelbſt darzuſtellen. Es iſt dabei ganz das Wort des Sokrates am Schluſſe ſeiner Schilderung des Lebens nach dem Tode überſehen, daß zwar kein vernünftiger Mann entſchieden behaupten werde, ſo ſei es, daß aber, wenn einmal die Unſterblichkeit der Seele feſtſtehe, es ſich ſo oder ähnlich mit den Seelen und ihren Wohnungen verhalten müſſe (S. 114). Auch durfte Schleiermacher nicht den Kern des Geſprächs in der Darſtellung der Erkenntniß als Erinnerung und ihres Zuſammenhanges mit der Unſterblichkeit ſuchen; vielmehr enthalten gerade die beiden letzten Beweiſe, namentlich der letzte, wie K. F. Hermann (Geſch. der plat. Phil., S. 526—532) trefflich dargethan hat, den Kern der ganzen Unterſuchung, indem dort ſowol das innere, einfache Weſen der Seele, als ihre unzertrennliche Verbindung mit der Idee des Lebens, alſo ihre Unzerſtörbarkeit und Unvergänglichkeit nachgewieſen wird. Dagegen wird durch den dritten Beweis eine reinere Form der im zweiten noch halb mythiſch vorgetragenen Lehre von der Erkenntniß der Ideen als Erinnerung vorbereitet.

42) Schmidt (in Wittenberg), Beiträge zur Erklärung von Platon's Phädon, in Mützell's Zeitſchrift für das Gymnaſialweſen, 1852, Heft 5—7. Drei gründliche, vom tüchtigen Verſtändniß des Platon zeugende Abhandlungen.

43) S. 101; vgl. 107. An der ersten Stelle wird mit der Foderung, nicht nur die Folgerungen aus der Ideenlehre, sondern auch ihre Grundlagen zu prüfen, ausdrücklich darauf hingewiesen, daß man bei weiterer Untersuchung auf einen letzten, festesten und vollkommen ausreichenden Grund der Ideen kommen werde; dieser ist kein anderer, als die Idee des höchsten Gutes, das höchste Princip der platonischen Philosophie, das in voller Klarheit zuerst am Schlusse des sechsten Buches vom Staate hervortritt. Hierauf weist auch an der zweiten Stelle die Auffoderung des Sokrates an den Simmias hin, die Grundlagen des bisher Vorgetragenen immer genauer auf dialektischem Wege zu prüfen. Natürlich mußte durch die vollkommnere Ausbildung der Idee des höchsten Gutes auch die Unsterblichkeit noch eine festere Stütze bekommen, als ihr die Beweise im Phädon geben konnten.

44) Der erste Grund der Erbitterung der Spartaner gegen die Elier war der Anschluß der letztern an das durch Alkibiades zu Stande gebrachte Bündniß der Argeier und Mantineier mit Athen, wovon Thukydides (B. 5, Kap. 43—47) berichtet, wozu noch andere Unbill (Thuk., 5, 49. 50; Xenophon, griech. Gesch., 3, 2, 21—22) kam. Deshalb wurde nach Beendigung des Krieges mit Athen der Krieg gegen Elis unter der Führung des persönlich von ihnen gekränkten Agis beschlossen, den dieser unter allerlei Wechselfällen drei Jahre hindurch (401—399) treu und nie mit halbem Herzen führte, bis er ihn endlich mit der Demüthigung der Elier beendigte, die ihrer Mauern und Schiffe beraubt wurden und ihre Periöken frei lassen mußten. Über den Verlauf des Krieges vgl. Xenophon, griech. Gesch., 3, 2, 21—31; Diodor, 14, 17. 34; Pausanias, 3, 8, §. 2. 3. Nur in diesem Kriege kann die Gefangennehmung des Phädon, von welcher Diogenes (2, 105) redet, erfolgt sein. Da nun aber, nach den eben erwähnten Berichten, im ersten Jahre des Kriegs, in Folge eines Erdbebens in Elis, gar keine Waffenthat geschah, so muß Phädon bei den Raubzügen des zweiten Jahres, also 400, gefangen worden sein; er hatte mithin kaum ein Jahr das Glück, der Belehrungen des greisen Sokrates zu genießen. Auffallend bleibt dabei, daß ihn dies Schicksal, ungeachtet seiner edlen Abkunft, traf, da doch die elischen Aristokraten in jenem Kriege in geheimem Einverständniß mit den Spartanern waren; doch ist wol der Ausdruck Eupatriden bei Diogenes nicht in streng politischem Sinne zu nehmen. — Aus den verderbten Worten des Diogenes geht nur Das mit Sicherheit hervor, daß er, als Sclave im Hause eines Kupplers lebend (a lenone domino puer ad merendum coactus, Gell. noct. att., II, 18), auf die Bitte des Sokrates, dem er sich anzuschließen begehrte, vom Kriton (oder Kebes; Makrobius, Saturnalien, Buch 1, Kap. 11) losgekauft wurde. Schmidt hätte dem verworrenen Diogenes, der unter Denen, die den Jüngling losgekauft haben sollen, auch den damals

bereits ermordeten und lange vorher verbannten Alkibiades nennt, dies nicht nacherzählen sollen, ohne ihn zu berichtigen. — Diogenes führt nur zwei unbezweifelt echte Dialoge des Phädon an, während die meisten übrigen, die unter seinem Namen gingen, von Andern dem rein sokratischen Aeschines beigelegt wurden.

45) Pythagoras, dessen Urgroßvater ein verbannter Phliasier Kleonymos gewesen sein soll, der wahrscheinlich in Samos eine neue Heimat gefunden hatte (Diog., 8, 1; wenigstens lebte dort jener Marmakos, den Einige, statt des Mnesarchos, den Vater des Pythagoras nennen), soll später selbst in Phlius gelebt und dort mit dem Tyrannen Leon das berühmte Gespräch über den Werth der Philosophie geführt haben (Diog. Proömion, 12, 8, 8; ausführlicher, gewiß nach ältern Biographien des Pythagoras, Cic. Tuscul. V, 3); Pausanias (2, 13, 1, 2) macht den Pythagoras sogar, mit einer seltsamen Verwirrung der Zeiten, zum Urenkel des Achäers Hippasos, der vor den aus Argos und Sikyon eindringenden Doriern nach Samos geflohen sei, sodaß der achäische, dorische und ionische Stamm sich um die Ehre, den berühmten Mann hervorgebracht zu haben, gestritten zu haben scheinen. — Nahe liegt die Vermuthung, daß die auch in Phlius übliche Verehrung der Demeter und Persephone (Paus., 2, 13, 3) mit ihren geheimnißvollen Weihen auf den Pythagoras, der so Manches den Mysterien entlehnte, nicht ohne Einfluß geblieben sei. — Diogenes nennt (8, 46) unter den letzten Pythagoreern, außer dem Echekrates, noch drei andere Phliasier, Phaëton, Diokles und Polymnestos. — Wenn Cicero (de fin., V, 29) den Echekrates einen Lokrer nennt und ihn zu einem Landsmanne des bekannten Timäos und des Akrion macht, so mag sich dies aus der Annahme seiner Übersiedelung nach Athen erklären lassen. Lächerlich aber ist es, wenn der Verfasser des neunten platonischen Briefes (S. 358), der uns den Phrynion als des Echekrates Vater nennt, den letztern in einem angeblich vom Platon an den berühmten Tarentiner Archytas geschriebenen Briefe als einen ganz jungen Menschen (νεανίσκος) bezeichnet, da doch zwischen dem Tode des Sokrates und der ersten Bekanntschaft des Platon mit jenem großen Pythagoreer mindestens zehn Jahre liegen.

46) Über den Menedémos von Eretria vgl. Diogenes von Laërte, 2, 125—140.

47) Daß die Scene der Unterredung zwischen Phädon und Echekrates nicht Athen sein kann, erhellt aus des Letztern Worten, gleich im Anfange des Dialogs, daß weder ein Phliasier seit längerer Zeit nach Athen gewandert, noch von dort ein Fremder gekommen sei; hätte sie aber Platon nicht nach Phlius, sondern an einen dritten Ort verlegen wollen, so würde er nicht unterlassen haben, dies anzudeuten.

48) Wäre Echekrates in Athen bekannt gewesen, so hätte sich Phädon die ausführliche Besprechung athenischer Sitten und Gebräuche, namentlich derer, die mit der Festgesandtschaft nach Delos zusammenhingen, ersparen können.

49) Daß Phädon den frischen Eindruck eines vor nicht allzu langer Zeit erlebten Ereignisses schildert, wird jeder Leser des Gesprächs fühlen; wir werden daher aus dem unbestimmten Ausdrucke „in langer Zeit" nicht gerade auf einen Zwischenraum von mehr als fünf Jahren schließen dürfen, da es, bei dem regen Verkehrsleben jener Zeit, immer schon auffällig sein mußte, wenn in Jahr und Tag von den reiselustigen Athenern keiner nach Phlius gekommen war. Deshalb braucht man aber noch nicht gerade anzunehmen, daß ein Krieg sie verhindert habe; in den ersten Jahren nach der Beendigung des für sie so unglückseligen Krieges stockte, wie alles regere Leben, so natürlich auch Reiselust und Verkehr. — Daß übrigens Platon bei der Erwähnung seiner Abwesenheit den Nebenzweck gehabt habe, die Reden des Sokrates als nicht wörtlich überlieferte zu bezeichnen, wird auch von K. F. Hermann und Schmidt ganz richtig bemerkt.

50) Da der Nachrichter zweimal mit demselben Ausdrucke als Überreicher des Gifttranks (ὁ μέλλων δώσειν τὸ φάρμακον, S. 63, 117) eingeführt, dazwischen aber (S. 116) der andere Diener, dem die Aufsicht über das Gefängniß oblag, als Gerichtsdiener der Eilfmänner bezeichnet wird, so kann ich Susemihl nicht beistimmen, wenn er in Beiden dieselbe Person sieht, desto mehr aber darin, daß die Warnung, welche der Erstere durch Kriton an Sokrates gelangen läßt, sich nicht zu sehr zu erhitzen, um nicht mehrmals den Becher leeren zu müssen, nicht aus schmutzigem Geize, wie man dem armen Menschen wol nachgeredet hat, sondern aus Theilnahme für den edlen Verurtheilten hervorgegangen sei.

51) Vgl. Einleitung zum Gastmahl, S. 208 fg.

52) Über die Gründe, welche den Philolaos bewogen, Italien zu verlassen und nach Theben zu gehen, vgl. die scharfsinnige Erörterung Boeckh's, Philolaos S. 10 fg. — Sehr fein deutet Platon an, daß Kebes und Simmias den Philolaos doch nur oberflächlich gehört und den tiefern Geist der pythagoreischen Lehre nicht in sich aufgenommen haben, indem er den Kebes sagen läßt, daß sie von des Philolaos Lehre über den Selbstmord, die doch selbst Sokrates, wenn auch nur vom Hörensagen, kannte, nichts Sicheres vernommen haben (S. 61).

53) Phädros, S. 242. Er wird dort dem Phädros wegen der Menge von Reden, die er theils selbst gehalten, theils Andere dazu angeregt habe, zur Seite gestellt, was ihn als eine mehr passive,

oberflächliche, ſich mit rhetoriſchen Phraſen leicht begnügende Natur charakteriſirt. Daß er ſelbſt ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller war, bezeugen die Titel von dreiunddreißig ſeiner Dialoge, meiſt ethiſches Inhalts, die Diogenes (2, 124) aufzählt. Dagegen kannte man von dem gründlichern Kebes nur drei Dialoge (2, 125), unter denen an erſter Stelle die noch unter ſeinem Namen vorhandene, vom Epiktetos commentirte Beſchreibung eines allegoriſchen Gemäldes (πίναξ), deren Echtheit indeſſen zweifelhaft iſt, aufgeführt wird.

84) Beſonders ſchön ſind die Worte des Simmias, in denen er (S. 85) ſein Beſtreben ausſpricht, Alles zu prüfen, auch wenn man zu der vollen Wahrheit zu gelangen verzweifeln müſſe, um ſo ſchöner, da in dieſer, ſeiner urſprünglichen Natur wol fremden Energie des Denkens der kräftigende und anregende Einfluß des Sokrates klar hervortritt. — Bei der merkwürdigen Stelle, wo Simmias ſagt, er wolle gern mit Hülfe der beſten und am ſchwerſten zu widerlegenden menſchlichen (philoſophiſchen) Reden, wie auf einem Floſſe, wenn auch unter Gefahren, das Leben durchſchiffen, wenn er es einmal doch nicht ſicherer und gefahrloſer auf einem feſtern Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede (ἢ ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος) thun könne, hat mich keine der mir bekannten Erklärungen befriedigt. Denn der von Heindorf, Stallbaum und den Züchern angerathenen Streichung des ἤ, da dies doch nicht als Erklärungsmittel genommen werden könne, bedarf es durchaus nicht, da in dem ἤ nicht ſowol eine Erklärung, als eine verbeſſernde, den eigentlichen Ausdruck für den bildlichen ſetzende Modification des Ausdrucks liegt; oder ſollte nicht der Lateiner hier füglich ſein sive oder vel ſetzen können, ohne daß man dieſer Partikel deshalb eine erklärende Kraft beilegen dürfte? Noch weniger aber kann ich K. F. Hermann beiſtimmen, der in ſeinen kritiſchen Bemerkungen zum Phädon (geſammelte Schriften, S. 82) das ἤ als Vergleichungswort nimmt und in den Worten den Sinn findet: „Wenn man nun einmal nicht auf einem feſtern Fahrzeuge, als auf einer göttlichen Rede, das Leben durchſchiffen kann.“ Denn der Gegenſatz des zerbrechlichen Floſſes, mit welchem ſelbſt die beſte menſchliche Rede verglichen wird, verbietet uns, unter dem feſtern Fahrzeuge etwas Anderes zu verſtehen, als eine göttliche Mittheilung, die freilich den Sterblichen nicht zu Theil wird, etwa wie Sokrates ſelbſt ſagt, daß er die volle Wahrheit, wenn es Gott gefalle, erſt in jenem Leben erkennen werde (S. 69). Wenn Hermann die göttliche Rede mit der göttlichen Schickung im Menon vergleicht, die wol das Beſſere, nie aber das Beſte ſein könne, weil ſie dem Menſchen doch immer das Wiſſen nicht erſetze, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß hier nicht Sokrates, ſondern der ungeübtere Denker Simmias redet, für den es gerade recht charakteriſtiſch iſt, daß er ſich, um volle Gewißheit und

Lösung seiner Zweifel zu erlangen, nach einer göttlichen Mittheilung sehnt. Indem wir nun die Worte also erklären: „wenn man nicht noch sicherer und gefahrloser auf einem festern Fahrzeuge oder (wenn man lieber will) auf einer göttlichen Rede das Leben durchschiffen kann" (wobei, wenn etwas zu streichen wäre, wir lieber der Worte ἢ λόγου entbehren könnten, die aber doch des Gegensatzes wegen nicht überflüssig sind), so finden wir darin leicht eine Beziehung auf das zerbrechliche Floß, das den Odysseus unter vielen Gefahren nach der Richtung von Scheria trieb, und auf das göttliche Wunderschiff der Phäaken, das ihn leicht und gefahrlos, in kürzester Zeit, an die heimatliche Küste brachte.

55) An dem für Phädon so bezeichnenden, naiven τότε am Schlusse seiner Erzählung, wo er sagt, Sokrates sei von allen damaligen, ihm bekannt gewordenen Menschen der beste gewesen, hätte Stallbaum keinen Anstoß nehmen und nicht durch Versetzung der Worte (τότε δ' ἂν ἐπειράθημεν ἀρίζου, als wäre Sokrates blos im Tode der Menschen bester gewesen), Gesundes zu heilen versuchen sollen.

56) Sowol in seinen Unterredungen mit Sokrates, die Xenophon berichtet (Denkw., 1, 3, 8 fg., 2, 6, 30 fg.), als in dem xenophontischen Gastmahl (4, 10—28) erscheint er als ein schöner und von seinem Schönheitssinne leicht zu leidenschaftlicher Liebe zu schönen Jünglingen hingerissener Mann, weshalb er öfters des mäßigenden und warnenden Zuspruchs des Sokrates bedarf. Mit ihm unterredet sich dieser Weise auch in dem Ökonomikos des Xenophon über die beste Gestaltung des Hauswesens.

57) Der klatschsüchtige Athenäos, der das alte Märchen von einer zwischen Platon und Xenophon bestehenden Feindschaft wo nicht aufgebracht, so doch in einer gegen Platon höchst gehässigen Weise ausgebeutet hat, ist entweder unwissend oder boshaft genug, es diesem zum Vorwurfe zu machen, daß er des Xenophon, der ein Jahr vor des Sokrates Tode nach Asien abgegangen war, im Phädon gar nicht gedacht habe (deipnosoph., XI, c. 15, p. 505); vergl. darüber Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur, p. 21.

58) Auch in dieser einfachen Angabe einer geschichtlichen Thatsache, die doch dem Aristippos wahrlich nicht zur Ehre gereichte, finden Diogenes (2, 65) und Demetrios (vom rednerischen Ausdruck, §. 306) schmähsüchtige Verkleinerung des Stifters der kyrenaischen Schule; Letzterer schiebt dem Platon sogar die Andeutung unter, Aristippos habe sich von den leckern Fischen, an denen Ägina Überfluß hatte, nicht trennen können. — Von dem hier erwähnten Kleombrotos (aus Ambrakia, nach Cic. Tusc., I, 34) ging die Sage, er habe sich, als er den Phädon gelesen, aus bloßer Sehnsucht nach dem Tode ins

Meer gestürzt; ein Ereigniß, das Kallimachos in einem Epigramm (no. 24) verewigt hat. Vgl. Sext. Empir. adv. math., I, 2, §. 48, und die Anmerkung von Fabricius. Daher wurde „der Sprung des Kleombrotos" sprichwörtlich. — Der Thebaner Phädondas wird sonst nirgends, Epigenes dagegen in der Vertheidigungsrede (S. 33) erwähnt und ein Sohn des Kephisiers Antiphon genannt.

59) S. 103.

60) Vgl. Vertheidigungsrede, S. 20. Phädros, S. 267. Über die verschiedenen Elegiendichter dieses Namens vgl. Bernhardy, griech. Lit.-Gesch., 2, S. 388; Wagner, de Euenis poetis elegiacis, Vratisl. 1838.

61) Die Stellung, welche Schmidt den einzelnen Beweisen gibt, dürfte sich schwerlich rechtfertigen lassen. Er verbindet nämlich den ersten, von dem Kreislaufe des Lebens hergenommenen Beweis mit dem letzten, auf die Idee des Lebens gegründeten, den er den ontologischen oder auch physischen nennt und als den am wenigsten vollkommenen bezeichnet, zu einem Beweise; aber jenes Urtheil trifft doch nur den ersten, nicht den letzten Beweis, der vielmehr von allen der vollkommenste ist und deshalb auch an der letzten Stelle steht. Gewiß bilden alle Beweise eine eng verbundene Kette, sodaß jeder vorangehende durch den folgenden und alle durch den letzten erst in ihr rechtes Licht gestellt werden; aber wir sind nicht berechtigt, zwei vom Platon fast durch die ganze Länge des Dialogs getrennte Beweise als unmittelbar zusammengehörig anzusehen. Schmidt faßt ferner auch den zweiten und dritten Beweis in Einen zusammen, den er, weil er vom Denken der Idee hergenommen sei, den logischen nennt; aber auch hier sind beide, sich allerdings ergänzende Beweise doch, sowol nach ihrem Ausgangspunkte, als in ihrer Form, völlig verschieden. Wenn er endlich die sich durch den ganzen Dialog hinziehende Darstellung des ewigen Fortlebens der Seele, ihrer Befreiung vom Leibe und der gerechten Vergeltung für den vollkommensten Beweis ansieht, weil er auf ethischer Grundlage ruhe, so ist dagegen zu erinnern, daß diese eschatologischen Betrachtungen überhaupt keine Beweise, sondern Glaubensgründe sein sollen, als solche aber allerdings eine so feste Überzeugung voraussetzen und in Anspruch nehmen, wie sie durch die philosophischen Beweise nicht gewonnen wird. Hiernach würde auch Schmidts Gesammtresultat, in welchem er die Folge der Beweise zusammenfaßt: „die Seele lebt, denkt, handelt ewig", etwas anders auszudrücken sein.

62)*) Über die Sage von singenden Schwänen und die Verbindung

*) Der Leser wolle im Text 62 statt 62[b] lesen.

derſelben mit dem Mythenkreiſe des Apollon vgl. Voß, mythol. Briefe, Bd. 2, Brief 11—13.

63) Wie wenig die pythagoreiſche Lehre von der Wanderung der Seele durch verſchiedene Körper mit der Wiſſenſchaft vereinbar ſei, darüber drückt ſich Ariſtoteles, der ſie einen Mythos nennt, mit ſeiner gewohnten Schärfe, ſo aus, daß er ſagt, nach ihr fahre jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper (τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν ἐνδύεσθαι εἰς τὸ τυχὸν σῶμα), während doch jeder Körper ſeine eigenthümliche Art und Geſtalt habe; von der Seele, 1, 3. Einen etwas wiſſenſchaftlichern Charakter hat ſchon der, übrigens demſelben Gedankenkreiſe angehörige Zweifel des Kebes, ob nicht die Seele ſich endlich einmal ihren letzten Körper weben werde; denn hier wird doch wenigſtens anerkannt, daß zwiſchen der Seele und dem Organismus des Leibes ein nothwendiger Zuſammenhang beſtehe und daß dieſer ein Werk der durch ihre eigene ſchöpferiſche Kraft ſich ihre Hülle bildenden Seele ſei.

64) Auffallend iſt, daß Sokrates, in der Darſtellung der allmäligen Entwickelung ſeiner höhern Erkenntniß, an jener Stelle, wo er zuerſt der Ideen gedenkt, dieſelben noch nicht mit dieſem Namen bezeichnet, ſondern ſie Begriffe (λόγοι) nennt und in ihnen die wirklichen Dinge wie in einem Spiegel erblickt, während, nach der platoniſchen Anſicht, die einzelnen Dinge vielmehr die Abbilder der Ideen ſind. Aber abgeſehen davon, daß gleich hinzugefügt wird, das Bild paſſe nicht recht, da das Betrachten des Seins in der Wirklichkeit ebenfalls nicht die volle Wahrheit, ſondern nur ein Bild derſelben gewähre, ſo wird hier, wie Suſemihl ſehr gut bemerkt, auch noch nicht der platoniſche, ſondern der rein ſokratiſche Standpunkt geſchildert, auf welchem nicht von Ideen in Platon's Sinne, ſondern von allgemeinen Begriffen die Rede war. Aber bei ihnen bleibt die Betrachtung nicht ſtehen, ſondern ſie erhebt ſich in ſtufenweiſem Fortſchritte zu den platoniſchen Ideen.

65) Bekannt ſind die troſtloſen Ausſprüche bei Theognis, V. 425 fg.:

„Nimmer geboren zu ſein, iſt ſterblichen Menſchen das Beſte,
Nimmer des Sonnenlichts blendende Strahlen zu ſchaun;
Ward man aber geboren, dann raſch zu den Thoren des Hades
Einzugehn, von des Grabs ſtattlichem Hügel bedeckt";

ſowie bei Sophokles im Ödipus auf Kolónos, V. 1225 fg.:

„Selig, nimmer geboren ſein;
Doch dem Lebenden iſt fürwahr,
Raſch, woher er gekommen iſt,
Wieder zu gehen, der Güter zweites."

Schon die alten Thraker, wahrſcheinlich die Begründer der orphiſchen wie der eleuſiniſchen Myſterien, empfingen die neugeborenen Kinder nicht mit Freude, ſondern mit Trauer und Klagen; vgl. Böckh, Philolaos, S. 181. — Vgl. Cic. Tusc., I, 48.

66) Die platoniſche Ethik ging auch in Hinſicht auf den Selbſtmord von reinern und würdigern Gedanken aus, als alle vorchriſtlichen Moralſyſteme. Denn während die ſpätern Nachfolger des Ariſtippos, welchem froher Lebensgenuß das höchſte Gut war, ſich, an der Möglichkeit eines reinen Lebensgenuſſes verzweifelnd, mit einer Art Fanatismus dem Selbſtmorde ergaben und das Leben für etwas Gleichgültiges erklärten (beſonders die Secte des Hegeſias, des ſogenannten πεισιθάνατος, deſſen Lehre eine wahre Manie des Selbſtmordes in Alexandrien hervorrief und deshalb verboten wurde, Cic. Tusc., I, 34; vgl. Diog., 2, 93—95), lehrten die Stoiker die Zuläſſigkeit des Selbſtmordes wenigſtens unter ſolchen Umſtänden, unter denen das Leben nur noch eine Laſt ſein konnte, wie bei unheilbaren Krankheiten, oder überhaupt einem allzu heftigen Schmerze, eine Beſtimmung, die allerdings einer ziemlich weiten Ausdehnung fähig war; vgl. Diog., 7, 130. — Ganz im Sinne Platon's iſt das, zunächſt gegen dieſe Anſicht geſchriebene, leider ziemlich verſtümmelt auf uns gekommene Schriftchen des Plotinos über den freiwilligen Tod; Enneade 1, Buch 9.

67) Vgl. die Einleitung in den Theätetos und Anm. 1. 2 zur Einleitung in den Menon.

68) Die Beweiſe der Epikureer gegen die Fortdauer der Seele hat Lucretius (Buch 3, V. 418—1107) am vollſtändigſten zuſammengeſtellt und am geiſtreichſten durchgeführt; doch entgeht dem tiefer blickenden Leſer kaum, daß der reich begabte Mann durch ſeine gehäuften Gründe ſeinen noch nicht ganz erloſchenen Unſterblichkeitsglauben, der ja allen tüchtigern Naturen ſo natürlich iſt, mühſam und faſt widerſtrebendes Herzens zu unterdrücken ringt.

69) V. 90 (Karſten), wo Karſten das von Simplikios überlieferte, ganz vortreffliche δοτῆ nicht hätte in τοιῇ verwandeln ſollen.

70) Wenn Sokrates gegen Simmias geltend macht, daß die Seele darum nicht eine bloße Harmonie des Körpers ſein könne, weil die Harmonie, als ein relativer Begriff, Gradunterſchiede zulaſſe, während die Seele, als reale Subſtanz, nicht hier mehr, dort weniger Seele ſein könne (S. 93), ſo wird dieſe Beweisführung nicht, wie Suſemihl annimmt, ſpäter durch die Leugnung des Gradunterſchiedes bei dem Begriffe der Harmonie wieder aufgehoben; denn dieſe Leugnung iſt, wie ſchon Brandis ganz richtig bemerkt hat, eine hypothetiſche, inſofern doch, wenn Harmonie und Seele gleichbedeutend wären, jene ſo wenig als dieſe einen Gradunterſchied zulaſſen würde.

Allerdings werden die Gegner des Sokrates dadurch, daß er ihnen sogleich seinen Begriff von der Seele, den sie doch nicht anerkannten, unterlegt, mehr überrumpelt als widerlegt; denn wer einmal die Seele sich als eine Harmonie, also als eine durch Zahlen zu bestimmende Größe dachte, wird auch kein Bedenken getragen haben, die verschiedene Beschaffenheit der Seelen auf bloße Quantitätsunterschiede zurückzuführen. Indessen erreicht diese Beweisführung, indem sie die Voraussetzung festhält, daß Niemand ernstlich die Seele zu einem blos relativen Begriffe machen werde, wie die Harmonie, wenigstens den Zweck, vorbereitend auf die Erörterungen des vierten Beweises hinzuweisen, aus denen der richtige Begriff der Seele, als eines substantiellen, mit selbständiger Lebenskraft begabten Wesens, hervorgeht. Daß übrigens Platon an jener pythagorisirenden Ansicht nicht Alles verwarf, sondern wirklich zwischen Seele und Leib eine Harmonie und ein innerlich nothwendiges Verhältniß annahm, mit welchem die gewöhnliche, gedankenlose Vorstellung von der Seelenwanderung nicht zu vereinigen war, werden wir im Timäos sehen; nur daß er immer das substantielle Wesen der Seele und ihre Herrschaft über den Körper festhielt. Wenn er selbst daher bei den noch nicht zur höchsten Erkenntniß und zur reinsten Tugend gelangten Seelen eine Wanderung durch verschiedene Körper annahm, so wird er sich diese etwa, wie Kebes, als ein Weben von innen heraus oder als ein immer erneutes, schöpferisches Heranbilden des dem jedesmaligen Zustande der Seele entsprechenden Körpers gedacht haben. Auch Aristoteles widerlegt gründlich und scharfsinnig die Meinung, daß die Seele eine Stimmung des Körpers sei; von der Seele, 1, 4. Nicht weniger traten die Epikureer gegen diese Ansicht auf, in welcher sie noch zu wenig Materialismus und zu viel Idealismus fanden; Lucret., III, 99—130.

71) Unvergänglichkeit schrieben die Stoiker nur der Weltseele zu; von den einzelnen Seelen glaubten Einige, daß sie nach dem Tode noch bis zur Weltverbrennung fortleben, während Andere selbst diese beschränkte Fortdauer nur von den Seelen der Weisen behaupteten; vgl. Diog., 7, 156; Plut. de plac. philos., IV, 7. Cicero faßt die Unterschiede der peripatetisch-dikäarchischen, epikureischen, stoischen und platonischen Ansicht trefflich mit den Worten zusammen: Sunt, qui nullam censeant fieri discessum, sed una animum et corpus occidere, animumque in corpore exstingui; qui discedere animum censent, alii statim dissipari, alii diu permanere, alii semper; Tusc., I, 9.

72) Ganz ähnlich lautet des Aristoteles Urtheil über den Anaxagoras, Metaphys., B. 1, K. 3.

73) Daß Platon im Phädon von der Weltanschauung des Philolaos abweiche, deutet er selbst an jener Stelle an, wo er den Simmias,

den Schüler jenes Pythagoreers, ſagen läßt, er habe wol Manches über die Erde gehört, aber nicht Solches, was den Sokrates zu überreden geeignet ſei; S. 108.

74) Vgl. Gruppe, die kosmiſchen Syſteme der Griechen, S. 152.

75) Moſes Mendelsſohn's einſt ſo viel geleſener „Phädon, oder über Unſterblichkeit der Seele", die geiſtvollſte Nachahmung unſers Dialogs, die ſo viel zur Wiederbelebung der faſt erloſchenen platoniſchen Studien beigetragen hat, wird von ſeinem berühmten Verfaſſer ſelbſt als ein Mittelding zwiſchen einer Überſetzung und eigenen Ausarbeitung bezeichnet, bei welcher er die Abſicht gehabt habe, ſeinen Sokrates etwa wie einen Weltweiſen des achtzehnten Jahrhunderts ſprechen und ihn die Gründe entwickeln zu laſſen, auf die er, wenn er in der neuern Zeit gelebt hätte, ſeinen Glauben an Unſterblichkeit würde geſtützt haben. Deshalb gibt er, während er die Erzählung vom Tode des Sokrates ziemlich getreu nach Platon widergibt, den einzelnen Beweiſen theils eine ganz andere Wendung und Stellung und erweitert oder berichtigt ſie nach den Ergebniſſen der neuern Philoſophie, namentlich nach Carteſius und Leibnitz, theils ſetzt er an die Stelle der platoniſchen, wo ſie ihm für ſeine Zeit nicht mehr zu paſſen ſchienen, ganz neue Beweiſe. Den erſten Beweis erweitert er, ganz in Platon's Sinne, indem er zeigt, daß Tod und Leben Glieder einer ſtetigen Reihe von Veränderungen ſeien, die durch ſtufenweiſe Übergänge mit einander auf das Genaueſte zuſammenhängen, und daß Vernichtung unmöglich ſei, weil vom Daſein zum Nichts ein Sprung ſein würde, der weder in dem Weſen eines einzelnen Dinges, noch in dem Zuſammenhange aller begründet ſein könne. Dagegen läßt er nicht nur den zweiten, von der Präexiſtenz hergenommenen, ſondern merkwürdigerweiſe auch den vierten, auf welchen Platon ſelbſt ein ſo großes Gewicht legt, ganz weg, ohne Zweifel, weil er meinte, daß es dieſes, von der Unzerſtörbarkeit des Lebens, deſſen Träger die Seele ſei, hergenommenen Beweiſes nicht mehr bedürfe, nachdem bereits die Einfachheit und Unzerſtörbarkeit der Seele dargethan ſei. Deſto länger verweilt er bei dieſem Beweiſe, der bei Platon die dritte Stelle einnimmt. Das Gewicht der platoniſchen Gründe verſtärkt er beſonders durch die Argumentation des Plotinos, daß, wenn man Theile der Seele annehmen wolle, dieſe Theile entweder ſelbſt wieder lebendige und mit Denkkraft begabte Seelen, oder lebloſe, oder doch verſtandloſe Weſen ſein müſſen, daß aber im erſtern Falle es ungereimt ſei, eine Mehrheit von Seelen anzunehmen, da jeder einzelne Theil ſchon alle der Seele zukommenden Attribute in ſich vereinige, im zweiten dagegen es undenkbar ſei, daß aus vielen leb- und verſtandloſen Weſen ein einziges, lebendes und denkendes zuſammengeſetzt werden könne. Damit verbindet er ſowol die Lehre des Carteſius, daß Ausdehnung und Bewegung nur der Körperwelt, nicht der Seele zukommen, als

auch Leibnitzens Ansicht, daß die Seele eine Monade oder einfache Substanz sei, welche die Mannichfaltigkeit unserer Begriffe, Erkenntnisse, Neigungen und Leidenschaften vereinigend zusammenhalte. Wie aber Mendelssohn in manchen Beziehungen einen Übergang von Leibnitz zu Kant bildet, so finden wir in seinem Gedanken, daß die Seele durch ihr einfaches, innerlich wirksames Wesen Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstelle, verbinde, trenne, vergleiche, schon eine Annäherung an den Kant'schen Idealismus, der auch in der eigenthümlichen Widerlegung der Vorstellung hervortritt, daß die Seele eine Harmonie des Körpers sei. Denn dagegen wird geltend gemacht, daß Harmonie und Symmetrie nicht in den natürlichen Gegenständen selbst, sondern nur in der Vorstellung denkender Wesen vorhanden sei, welche sie auf die regellose Mannichfaltigkeit der Dinge übertragen. In einer ganz andern Form tritt hier der Einwurf des Kebes auf, den Mendelssohn die Ansicht von einem schlafähnlichen, halb bewußten Fortleben der Seele vorbringen läßt. Ein besonderes Gewicht aber legt er auf die ethisch-theologischen Beweise, indem er die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit sowol, was Platon noch nicht mit dieser Klarheit zu thun vermochte, aus Gottes Güte und Weisheit, sowie aus der durch die Vernichtung irgend einer denkenden und nach Vollkommenheit strebenden Seele bewirkten Störung der Harmonie des göttlichen Weltplans, als namentlich auch aus der Foderung einer moralischen Harmonie ableitet, die ohne Annahme gerechter Vergeltung in einem künftigen Leben nicht erfüllt werden könnte. Ganz eigenthümlich ist ihm der ethisch-rechtliche Beweis, den er von der Berechtigung der menschlichen Gesellschaft, das Leben des Einzelnen in bestimmten Fällen zu fodern, und von der diesem Rechte entsprechenden Verpflichtung der Bürger, ihr Leben für das Ganze aufzuopfern, hernimmt, da doch Beides, das Recht des Ganzen und die Pflicht des Einzelnen, nur unter der Voraussetzung gedacht werden könne, daß der Tod nicht Vernichtung des Lebens sei. — Weniger hat Platon's Geist auf den eklektischen Cicero eingewirkt. Zwar scheint er sich im ersten Buche der Tusculanen im Anfange genau an den Phädon anschließen zu wollen, indem er einige der sokratischen Beweise mit großer Wärme und rhetorischem Pathos in praktisch-populärer Weise wiedergibt, wobei er indessen den schwierigern Fragen fein aus dem Wege geht, den ersten und vierten Beweis ganz übergeht und vergebens sich und seinen Lesern den Gedanken der Immaterialität der Seele klar zu machen sucht, da er immer wieder zu der materiellern Anschauung, welche die Seele für ein aus dem feinsten Stoffe bestehendes Wesen nahm, zurückgetrieben wird. Daß er aber zu einem festen Glauben an Unsterblichkeit doch nicht gelangt ist, zeigt der Fortgang seiner Betrachtungen, wo er, fast im Sinne der Epikureer, sich gleichsam sicher stellend

nachzuweiſen ſich bemüht, daß der Tod ſelbſt dann, wenn er Vernichtung wäre, kein Übel ſei, indem ja mit dem Leben alle Empfindung aufhöre.

76) Außer den ſchönen, im Laufe unſerer Erörterungen mehrfach erwähnten Bildern vom Kerker und von der Dienſtbarkeit, in welcher der Menſch in dieſem Leben ſich befindet, von dem ſingend ſcheidenden Schwan, von den Weihen und Symbolen der Myſterien, von dem zerbrechlichen Floß der Meinung und dem Götterſchiff einer göttlichen Lehre, möge namentlich noch auf die ſinnige Vergleichung der Seele, die, wenn ſie faſt ſchon das feſſelnde Gewand des Körpers aufgetrennt hat, doch durch Hingabe an das Sinnliche es immer wieder über ſich zuſammenwebt, mit der allnächtlich ihr Tagesgewebe wieder auftrennenden Penelope (daher ἐναντίως, S. 84), ferner auf die oft wiederkehrenden, oft nur fein und leiſe angedeuteten Bilder, in denen die dialektiſche Erörterung mit einem Kriege oder einer Seefahrt verglichen wird, auf den raſtlos wogenden Euripos als Bild der Wandelbarkeit aller Dinge (S. 90), auf die Vergleichung des Sokrates mit dem ſtets ſelbſtbewußten Odyſſeus (S. 94), oder mit dem die Hydra mit ſtets nachwachſenden Köpfen bekämpfenden Herakles (S. 89), auf den Himmelsträger Atlas als Bild des Princips aller Dinge (S. 99) hingewieſen werden. Recht anmuthig und witzig iſt auch das Wortſpiel, in welchem Simmias, wegen ſeines Einwurfes, mit der thebaniſchen Harmonie, der ſagenberühmten Gattin des Kadmos, Kebes dagegen mit dem Kadmos ſelbſt verglichen wird (S. 95). Sollte nicht in dieſer, ſonſt nicht recht motivirten Vergleichung (wenn wir uns nicht damit begnügen wollen, daß Kadmos der Gatte der Harmonia war) eine Anſpielung auf die Verwandlung des alten Kadmos in einen Drachen liegen, die nach der Sage ſeiner Verſetzung in das Land der Seligen voranging? (Euripides Bakchen, V. 1324 fg.) Denn der Zweifel des Kebes beruht doch auf der Annahme eines lange fortgeſetzten, endlich aber ſich erſchöpfenden Verwandlungsproceſſes der Seele.

77) Wyttenbach Ausgabe des Phädon, S. 298.

78) Weiße zu Ariſtoteles über die Seele, S. 166.

79) Vgl. Aſt, Plat. Leben u. Schr., S. 26 fg.

2. Zur Überſetzung.

1) Alte Stadt in Sikyonien, in gerader Richtung etwa 12 Meilen von Athen entfernt.

2) Dieſes Schiffes geſchah ſchon im Kriton (Kap. 1, Anm. 1 zur Überſ.) Erwähnung. Androgeos, ein Sohn des kretiſchen Königs Minos II.,

kam zu dem Panathenäenfeste nach Athen, erregte durch seine Überlegenheit in den Kampfspielen die Misgunst der Athener und wurde von ihnen erschlagen. Nun überzog Minos, des Sohnes Tod zu rächen, Athen mit Krieg, und legte den Besiegten einen schimpflichen Tribut auf. Sie mußten nach Verlauf einer bestimmten Reihe von Jahren sieben Jünglinge und sieben Jungfrauen nach Kreta senden, die ein Opfer des Stiermenschen Minotauros wurden. Theseus erlegte, mit Apollon's und Ariadne's Hülfe, den Minotauros und befreite so Athen von dem schmachvollen Tribute.

3) „Bevor das Schiff ... wieder hierher gelangte." Aus diesen Worten sollte man vermuthen, Platon habe sich Athen als die Scene des zwischen Phädon und Echekrates geführten Gesprächs gedacht, während doch aus des Echekrates zweiter Rede mit ziemlicher Bestimmtheit hervorgeht, daß man Phlius dafür annehmen müsse. Das ergibt sich auch aus dem weitern Verlaufe unsers Gesprächs. Bei der Erzählung des Phädon sind Mehre zugegen, Alle mit den nähern Umständen des Todes des Sokrates noch unbekannt, Alle begierig, etwas Genaueres darüber zu vernehmen; Das ließ, wenn auch nur ein Theil der Zuhörer aus Athenern bestand, sich nicht voraussetzen. Phädon, im Begriff zu Athen Geschehenes zu berichten, verweilt schon im Geiste dort und spricht hier, als ob er wirklich zu Athen sich befinde.

4) Vgl. Anm. 2 u. 6 zur Übersetzung des Gastmahls.

5) Einem Epigramm des Kallimachos zufolge stürzte sich Kleombrotos aus Ambrakia nach Lesung des Phädon in das Meer (was auch Cicero, wahrscheinlich auf das erwähnte Epigramm sich stützend, erwähnt Tusc. I, 34). Inwiefern diese Lesung ihn bewog, sich selbst den Tod zu geben, bleibt, wenn es damit seine Richtigkeit hat, ungewiß, und Wieland's im Aristipp aufgestellte Vermuthung, daß ihn der peinigende Vorwurf, daß er durch eine Vergnügungsreise nach dem nahen Ägina sich abhalten ließ, dem Tode seines verehrten Lehrers und Freundes beizuwohnen, zu diesem Entschlusse trieb, ermangelt wenigstens der innern Wahrscheinlichkeit nicht. So wären also die wenigen Worte für den weichherzigen Kleombrotos tödtlich geworden.

6) Zwar hat Kriton, wie aus dem ersten Kapitel des mit seinem Namen bezeichneten Gesprächs erhellt, schon am dritten Tage vor Sokrates' Hinrichtung die Ankunft des Opferschiffes erfahren, aber nicht, daß es bei Athen, sondern beim Vorgebirge Sunion gelandet sei; beide Angaben stehen daher in keinem Widerspruche miteinander.

7) Fesselung fand in Athen bei jeder Art von Haft statt. Wachsmuth, hell. Alterthumskunde, II, I, 251.

8) „Xanthippen, du kennst sie ja." Nur in unserm Gespräche finden wir die Frau des Sokrates erwähnt. Daß ihr Name sprich-

wörtlich wurde, eine böſe Sieben zu bezeichnen, verdankt ſie einer Stelle in Xenophon's Gaſtmahl; dort ſagt Antiſthenes zum Sokrates: Du behilfſt dich mit Xanthippen, einer Frau, die unter allen lebenden, ja meines Bedünkens unter allen, die jemals gelebt haben und künftig leben werden, die unerträglichſte iſt.

9) Des Euénos wurde erwähnt: Vertheidigungsrede, Kap. 4, Anm. 6 zur Überſetzung. In der Anthologie und beim Athenäos haben ſich von ihm einige Bruchſtücke und Epigramme, geiſtreich und den beſten Gnomen der Griechen an die Seite zu ſtellen, erhalten. Bode, hell. Dichtkunſt, II, 1, 267 fg.

10) „Dem das gegenwärtige Opfer galt." Ob in dieſen Worten nicht ein feiner Doppelſinn zu ſuchen iſt? Zunächſt beziehen ſie ſich natürlich auf das dem Apollon zu Delos herkömmlich dargebrachte Opfer. War aber nicht auch Sokrates — zum Tode verurtheilt, weil er die echte Weisheit gelehrt hatte und weder in ſeinem frühern Leben, noch bei ſeiner Vertheidigung auf die gegen ihn erhobene Anklage, ſeiner Überzeugung untreu werden und ihr entgegen handeln wollte — ein Opfer der höchſten Muſenkunſt, wie er ſoeben die Philoſophie nannte, und alſo ihres Vorſtehers, des Apollon?

11) Beider hier erwähnten poetiſchen Verſuche des Sokrates gedenkt auch Diogenes von Laërte (II, 42). Nach ihm begann der Päan:

Heil dir, Apollon von Delos und Artemis, holde Geſchwiſter!

Die äſopiſche Fabel, nur von Einer ſpricht Diogenes, hatte er in Diſtichen gebracht.

12) Philolaos, aus Krotón in Unteritalien, ein pythagoreiſcher Philoſoph, den Platon ſelbſt hörte (Diog. v. L., III, 6). Aug. Böckh: Philolaus des Pythagoreers Leben, nebſt den Bruchſtücken ſeines Werkes. 1819.

13) „Eigenthum". Das griechiſche κτῆμα wird vorzüglich von Sclaven gebraucht; daher möge das in der Überſetzung gewählte Wort unſere Leſer an Leibeigene erinnern.

14) „Sterben und Todtſein". In doppeltem, eigentlichen und figürlichen Sinne. In letzterm ſucht der Weisheitsjünger immer mehr von den Banden der Sinnlichkeit ſich zu befreien, allen Leidenſchaften und Begierden möglichſt abzuſterben; der vollendete Weiſe — θεωρητικός nennt ihn Olympiodóros — hat dieſes Ziel erreicht, er iſt den Sinnen abgeſtorben, iſt für ſie todt, er lebt nur noch in ſeiner Ideenwelt.

15) „Eure Mitbürger". Die gewöhnliche Lesart iſt: τοὺς παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους, und Stallbaum bezieht es, da der Thebaner Simmias ſpricht, auf die Thebaner, ſowie Olympiodoros, der bemerkt: „Natürlich, denn Simmias war ein Thebaner, bei denen das böotiſche Schwein einheimiſch iſt." Aber gewiß dachte Simmias hier nicht vorzugsweiſe an ſeine Landsleute, welche die Athener, eine ihrer

feuchten und nebeligen Luft entsprechende Geistesbeschränktheit ihnen vorrückend, mit diesem Spitznamen bezeichneten, sondern an die Athener, indem er mit bitterer Ironie sagt: Sie haben den Sokrates zum Tode verurtheilt, um etwas Angenehmes ihm zu erzeigen, weil es den Philosophen nach dem Tode gelüste. Höchstens kann er, seine Mitbürger mit einschließend, sagen: Unsere M.; aber deutlicher wird es, wenn man mit Dacier παρ' ὑμῖν liest.

16) Wer an diesem Denn Anstoß nimmt, der bedenke, daß Sokrates jetzt Manches zu sagen im Begriff ist, was er vor einer ungebildeten Menge nicht so unumwunden aussprechen würde. Ich will mich nämlich, müssen wir uns hinzudenken, jetzt ganz freimüthig äußern, denn ꝛc.

17) Bekanntlich bestand in den meisten griechischen Staaten neben der Volksreligion ein mit einer Geheimlehre verbundener Geheimdienst, der sich an die Verehrung mehrer Gottheiten, wie der Demḗter, des Dionýsos, anknüpfte. Zu diesem Geheimdienste fanden verschiedene Grade der Einweihungen statt. Bei den meisten derselben, wie z. B. bei den zu Athen begangenen dionysischen Mysterien, von denen hier das Gleichniß entlehnt wird, führte der niedrigste Grad den Namen der Reinigung (κάθαρσις) und die in denselben Eingeweihten hießen Thyrsosträger (ναρθηκοφόροι), die in den höchsten βάκχοι. Gar Manche, will Sokrates sagen, lassen sich einweihen, aber nur Wenige gelangen, durch Einschlagung des richtigen Weges, zur rechten Weihe.

18[a]) Vielleicht Beziehung auf Aristophanes' Wolken, wo (1487 meiner Übersetzung) Sokrates und seine Jünger arge Schwätzer genannt werden.

18[b]) Kap. 14.

19) Endymion, ein Sohn des Zeus und König von Elis. Zeus gewährte ihm, zum Lohne seiner Gerechtigkeit, einen ewigen Schlaf und unvergängliche Jugend (Apollodor., I, 7, 5). Das ist der Mythos, auf den hier Sokrates sich bezieht. Die jungfräuliche Artemis oder Selḗne entführte den schönen Jüngling nach Latmos, einem Berge in Karien, und erfreute sich verschämt an den Küssen, die sie dem Schlafenden raubte. Daß man auf diese Weise es deutete, daß Endymion so manche Nacht mit der Beobachtung des Mondes hinbrachte, war eine schon im Alterthum verbreitete Erklärung (Cic. Tusc., I, 38. Plin. H. N., II, 9). Quae (Luna) multiplici ambage torsit ingenia contemplantium, sagt Plinius in der angeführten Stelle, und das hat die gute Luna bis auf unsere Tage gethan. Endymione neuerer Zeit waren und sind zum Theil noch Hevelius, Tobias Mayer, Hansen und, was ihre uns zugekehrte Oberfläche betrifft, Lohrmann, Beer und Mädler.

20) „Wenn ferner ... so verhält." In der hier angegebenen Weise führte Sokrates, wie die Leser des Menon sich erinnern werden, einen

der Meßkunſt ganz unkundigen Sclaven auf das Selbſtauffinden des Satzes, daß die Diagonale jedes Quadrats die Seite eines doppelt ſo großen ſei.

21[a]) Wie ſchon Sokrates ſelbſt bemerkte, Kap. 7.

21[b]) Kap. 19 fg.

22[a]) Die gewöhnliche Herleitung von Ἀιδης oder homeriſch Ἀΐδης, dem Namen, den die Griechen dem Sohne des Kronos, der mit ſeinen Brüdern Zeus und Poſeidon in das Weltregiment ſich theilte, beilegten, ſtammt von ἰδεῖν (ſehen) und dem verneinenden α, und dieſer Name bezeichnet alſo den Unſichtbaren, daneben aber auch den den Blicken der Menſchen entzogenen, unſichtbaren Aufenthalt der Todten im Schoße der Erde, das Reich des Hades, des Unſichtbaren.

22[b]) Die in den Myſterien vorgetragene Geheimlehre eröffnete nicht blos den Eingeweihten erfreulichere Ausſichten auf das Leben nach dem Tode, ſondern nach derſelben hatte die Einweihung ſelbſt einen vortheilhaften Einfluß auf daſſelbe. Dem in Ariſtophanes' Fröſchen in die Unterwelt hinabſteigenden Dionyſos kommt, als er den elyſiſchen Gefilden ſich nähert, ein Chor Eingeweiheter mit Flötenſpiel, Geſang und Tanz entgegen.

23) „Die der Bienen etwa, oder Weſpen, oder Ameiſen." Der wohlgeordnete Staat der Bienen und Ameiſen iſt bekannt; aber auch von den Weſpen ſagt Älian (Geſch. der Thiere, V, 15): Auch die Weſpen leben unter Königs-, nicht, wie die Menſchen, unter Zwingherrſchaft; ... ihre Herrſcher ſind noch einmal ſo groß. — Ähnliches berichtet auch Ariſtoteles.

24) „Zu dem Geſchlechte .... geſtattet ſein." Unſere Überſetzung dieſer durch der Abſchreiber Schuld verderbten Stelle folgt der Conjectur Wyttenbach's: Εἰ δέ γε θεῶν γένος μὴ οὐ θέμις, ἀφικνεῖσθαι ἄλλῳ ἢ τῷ φιλομαθεῖ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶς ἀπιόντι.

25) „Keinem Wechſel unterworfen", μονοειδής. Buchſtäblicher drückt Das Schleiermacher durch „eingeſtaltig" aus; unſere Überſetzung dürfte aber wol den Sinn in verſtändlicherer Weiſe wiedergeben.

26) „Indem ſie ... unternahm." Πηνελόπης τινὰ ἐναντίως ἱστὸν μεταχειριζομένην. Stallbaum ſchreibt mit Jamblichos und mehren Handſchriften μεταχειριζομένης, was er auf ἐκείνης (φιλοσοφίας) bezogen wiſſen will. Das Richtigere haben Fiſcher und die Zürcher, das auf αὐτήν (ψύχην) zu beziehende μεταχειριζομένην. Nicht die Philoſophie thut es der Penelope nach und trennt des Nachts wieder auf, was ſie am Tage gewebt hatte, ſondern die damit (mit dem Streben nach Weisheit) im Widerſpruch befindliche, ihres Strebens nach Weisheit nicht eingedenke Seele.

27) „Dem Gotte, in deſſen Dienſte ſie ſtehen." Dem Apollon, dem Gotte der Seherkunſt, der auch ihnen das prophetiſche Vorgefühl des

nahen Todes verlieh. Eine Spur der alten Sage, deren hier Erwähnung geſchieht, hat ſich noch in dem ſprichwörtlichen Ausdruck „Schwanengeſang" erhalten.

28[a]) Schon aus dem ſechsten Buche der ovidiſchen Verwandlungen iſt der alte atheniſche, von den Tragikern viel behandelte Mythos bekannt: Wie der Thrakerkönig Tereus Prokne, die Tochter des atheniſchen Königs Pandion heimführte; Philoméle, die Schweſter ſeiner Gemahlin, nach der dieſe eine heftige Sehnſucht fühlte, nach Thrakien zu holen unternahm, unterwegs ſie ſchändete, ihr, damit ſie nicht den Greuel verrathe, die Zunge ausſchnitt und ſie in einſamem Walde zurückließ. Aber eine kunſtreiche Stickerei verrieth Proknen der Schweſter Aufenthalt. Sie ſuchte dieſelbe auf, und Beide beſchloſſen nun, die vom Tereus begangene Greuelthat dadurch an ihm zu rächen, daß ſie ihm ſeinen mit der Prokne erzeugten Sohn Itys zum Mahle vorſetzten. Nachdem er ſich an ſeinem eigenen Fleiſche geſättigt, erſchien Philoméle mit dem Kopfe des Knaben. Eine Verwandlung der Prokne in eine Schwalbe, der Philoméle in eine Nachtigall rettete die Schweſtern; Tereus ſelbſt aber ward in den im Kothe niſtenden Wiedehopf verwandelt.

28[b]) Kap. 23.

29) „Denn wollte ... einräumen." Εἰ γάρ τις καὶ πλέον ἔτι τῷ λέγοντι, ἢ ἃ σὺ λέγεις, ξυγχωρήσειε. Daß das von πλέον abhängige ἢ ἃ σὺ λέγεις durch das dazwiſchen geſchobene τῷ λέγοντι getrennt iſt, darf uns, als eine im Griechiſchen nicht ſelten vorkommende Wortfolge, keinen Anſtoß geben; daß aber Heindorf das σύ auf Simmias bezieht und überſetzt: nam etiam si quis assentiatur ei, qui vel plus concedat, quam tu, und daß Stallbaum ihm beiſtimmt und ebenfalls λέγεις durch συγχωρεῖς erklärt, das erſcheint dem Überſetzer allerdings bedenklich. Kebes richtet ſeine Rede an den Sokrates, nicht an den Simmias; dieſer aber hat im Vorhergehenden eigentlich gar nichts zugegeben, ſondern nur eine Bedenklichkeit gegen die Beweiſe des Sokrates für die Unſterblichkeit erhoben. Bei λέγοντι können wir ταῦτα ergänzen, welches im Folgenden weiter erläutert wird.

30) Die hier ſo ſchön durchgeführte Vergleichung eines Kampfes durch Gründe und Gegengründe mit dem in der Schlacht iſt hier um ſo angemeſſener, da unter den bei Phädon's Erzählung Anweſenden vielleicht Keiner war, der nicht in der Wirklichkeit bereits Ähnliches erlebt hatte.

31) Nach Herodotos (I, 82) thaten die Argeier, von den Lakedämoniern beſiegt, das Gelübde, nicht eher die Haare wieder wachſen zu laſſen, bis ſie einen Sieg über dieſelben erfochten haben würden.

32) Beziehung auf die bekannte Sage: daß Herakles, als er, auf des Euryſtheus Geheiß, die lernäiſche Hydra bekämpfte und ein mäch-

tiger Krebs dieſer zu Hülfe kam, den Jolaos, den Sohn ſeines Stiefbruders, zu ſeinem Beiſtande entbot.

33) „Die ſich mit Beweiſen ... beſchäftigen." Sokrates bezieht ſich auf die bekannte Sitte der Sophiſten, welche, um die Erforſchung der Wahrheit unbekümmert und blos glänzende Proben ihrer Redekunſt und Dialektik zu geben bemüht, heute die Beweisführung irgend einer Behauptung unternahmen, Tags darauf aber mit eben ſo ſchlagenden Gründen das Gegentheil nachwieſen.

34) „im Euripos", Meerenge zwiſchen Chalkis, Euböa und Aulis in Böotien. Hier ſollte binnen 24 Stunden Ebbe und Flut ſiebenmal wechſeln.

35) „Der ganz Ungebildeten." Offenbar werden hier mit dieſem Namen die Sophiſten in der ſchlechteſten Bedeutung des Wortes bezeichnet, inſofern ſie zur Erlangung der Weisheit, um die es ihnen eigentlich gar nicht zu thun iſt, einen ganz verkehrten Weg einſchlagen.

36a) Höchſt paſſend vergleicht ſich Sokrates, ſollte er ſterbend einen Irrthum in den Seelen ſeiner Freunde zurücklaſſen, der Biene, der ebenfalls, ließ ſie ihren Stachel in der Wunde des Geſtochenen zurück, ein naher Tod bevorſteht. Dieſem Stachel vergleicht auch der Luſtſpieldichter Eúpolis die vom gewandten Redner bewirkte Überzeugung, indem er vom Perikles ſagt:

So überzeugend ſprach er, und er ließ allein
Den Stachel in der Bruſt des Hörenden zurück.

36b) Kap. 18.

37) „Daß ... die eine Seele mehr ... als die andere." Ἑτέραν ἑτέρας ψυχὴν ψυχῆς. Das von Heusde eingeſchobene ψυχὴν konnte recht gut aus dem vorigen ergänzt werden; größerer Deutlichkeit wegen ſetzte es Platon bei ἑτέρας hinzu. Dagegen iſt das dem ἑτέραν vorausgehende μᾶλλον entſchieden zu ſtreichen.

38) „Jede Gemüthsart beherrſcht"; δεσπόζουσα πάντας τρόπους. Ficin überſetzt: dominatur omnibus modis, Schleiermacher: auf alle Weiſe; Beide gewiß unrichtig. Οἱ τρόποι heißt nie die Art und Weiſe, ſondern der Charakter, die Gemüthsart. Wie auch die Neigungen, der Charakter, die Gemüthsart des vernünftigen Menſchen beſchaffen ſeien, ob er durch den Körper mehr oder weniger zu dieſer oder jener Art ſinnliches Genuſſes ſich hingezogen fühle, immer iſt die Seele das in ihm Herrſchende.

39) „Gymnaſtik und Heilkunde". Oft ſchon fanden wir bei unſerm Platon Arzt und Ringmeiſter nebeneinander geſtellt. Beiden lag die Sorge für die Erhaltung und Wiederherſtellung der Geſundheit des Körpers ob; beide ertheilten zu dieſem Behufe manche ſtrenge Vorſchrift, beide ordneten, wie etwa jetzt unſere Hydropathen, manches

den Sinnen keineswegs Schmeichelnde an, ja der Arzt muß bei ſeinen Kuren oft ſogar zu Schneiden und Brennen ſeine Zuflucht nehmen.

40) Odyſſee XX, 17, 18.

41) Wir bitten unſere Leſer, das Wort vierſilbig auszuſprechen und die drittletzte zu betonen; als dreiſilbig und durch Betonung der vorletzten erhalten wir den griechiſchen, auch in unſere Sprache herübergenommenen Ausdruck für Einklang. Harmónia, die Tochter des Ares und der Aphrodite, war die Gemahlin des Kadmos und ſo die Stammmutter der geſangluſtigen und des Flötenſpiels und Geſanges, oder überhaupt des Wohllautes und Einklangs kundigen Thebaner. Dieſe Beziehung auf eine thebaniſche Sage iſt um ſo angemeſſener, da Diejenigen, welche das widerlegte und das noch zu widerlegende Bedenken erhoben hatten, Simmias und Kebes, Thebaner waren.

42) Daß hier Kebes ſich ſelbſt mit dem Namen des Kadmos bezeichne, liegt zu Tage. Er konnte es um ſo paſſender, da Kadmos gewiſſermaßen der Stammvater aller Thebaner und alſo auch der ſeinige, ſowie der Ehegenoſſe der eben erwähnten und, einem witzigen Wortſpiele zufolge, widerlegten Harmonia, Kebes aber der Genoſſe ſeines eben zum Schweigen gebrachten Landsmannes Simmias war.

43) „näher herantretend", ἄσσον ἰόντες, ein beim Homer häufig vorkommender Ausdruck, ſo z. B. Il. V, 611. Nah jetzt trat er heran ꝛc. Wie der Kämpfer an den Gegner näher herantritt, um mit ihm handgemein zu werden und ihn niederzukämpfen, ſo der Gegner irgend einer Behauptung.

44) „Aus einem Buche des Anaragoras". Nach Athenäos und Diogenes von Laërte führte dieſes Buch den Titel: Φυσικά. Über Anaragoras und die Grundzüge ſeines Syſtems ſ. Anm. 18 zur Überſetzung der Vertheidigungsrede.

45) Die Leſer eines der geiſtreichſten im letzten Jahrzehnt erſchienenen Bücher, des Örſted'ſchen Geiſtes in der Natur, werden ſich erinnern, daß Örſted mit ganz andern Mitteln Das verſuchte, wovon hier Sokrates ſagt, daß er es, aber vergeblich, vom Anaragoras erwartete, nämlich nachzuweiſen, daß das ganze Daſein ein Vernunftreich ſei.

46) Aus welchen Gründen Sokrates das Eine dem Andern vorzog, erinnern ſich die Leſer des Kriton aus dieſem Geſpräche.

47) „Daß ſie einen Atlas ausfindig machten, kräftiger ꝛc." Ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου ἄν ποτε Ἄτλαντα ἰσχυρότερον . . . ἐξευρεῖν. Stallbaum erklärt: sed putant se hoc Atlante, i. e. ea causa, quae ex optima omnium conditione repetitur, inventuros esse valldiorem cett., und ebenſo Fiſcher: hoc Atlante, als ob es im Texte Ἄτλαντος hieße. Der Atlas, von dem Sokrates hier ſpricht, iſt eben, im Sinne des Anaragoras, der Wirbel, oder die Luft, auf der die Erde ruhen

ſoll. Statt dieſer materiellen Erklärung erwartete Sokrates die Nachweiſung des Vernunftgemäßen der beſtehenden Naturgeſetze.

48) Kap. 19 fg.

49) „Indem dich der eigene Schatten ängſtlich machte". Sprichwörtliche Redensart von zu weit getriebener Ängſtlichkeit. Auch Cicero ſagt: umbram suam metuit.

50) Kap. 15.

51) „Wieder", wie zum Schluſſe des Kap. 22 über ihn bemerkt wurde.

52) Oben (Kap. 50) hieß es: „Daß die uns zugehörige Größe nimmer das Kleine zulaſſe."

53) Der Myſerkönig Telephos widerſetzte ſich der Landung der Achäer an der myſiſchen Küſte und ward dabei von Achilles verwundet. Einem Orakelſpruch zufolge konnte nur Achilles ſelbſt die ſchmerzliche Wunde ihm heilen, und ſo ſah er ſich genöthigt, als Flehender im argeiiſchen Lager vor Ilion zu erſcheinen. Dieſe Sage wurde von mehren Tragikern, unter Andern auch von Äſchylos und Euripides, dramatiſirt behandelt. In dem Telephos des Erſtern kam der Ausſpruch vor, auf den hier Sokrates ſich bezieht.

54) Die griechiſche Sagenlehre berichtet von mehren den Namen Glaukos Führenden, die Schwieriges vollbrachten; von einem Seegott z. B. der Wahrſagerkunſt ſo kundig, daß er ſie den Apollon lehrte; desgleichen von einem, der das Schiff Argo erbaut haben ſoll. Ohne nun ermitteln zu können, von welchem Glaukos hier die Rede ſei, ſteht doch ſoviel feſt, daß man von einer ſehr ſchwierigen Aufgabe ſprichwörtlich ſagte, zu ihrer Löſung bedürfe es der Kunſt des Glaukos.

55) „Um das Meer herum". „Ganz in dem Sinne einer großen Weltanſicht ſchildert Platon im Phädon die Lage des Mittelmeeres", ſagt Humboldt im Kosmos (II, 151) und führt dann die Stelle: „und daß wir ... herumwohnen" in etwas verſchiedener Verdeutſchung an; doch nicht blos vom mittelländiſchen, auch vom ſchwarzen Meere, welches mit jenem durch das Marmormeer in Verbindung ſteht, ſpricht Platon. Auf die Küſten dieſer Meere beſchränkte ſich zu Platon's Zeiten ziemlich die Kenntniß der Hellenen von der Erde.

56) Ilias VIII, 14.

57) „Für beide Strömungen wird die andere Richtung zu einer aufſteigenden." So erkannte alſo ſchon Platon den Mittelpunkt der Erde für ihren Schwerpunkt, der auf alles auf und in der Erde Befindliche eine anziehende Kraft ausübt. Die Erde ſelbſt dachte er ſich offenbar, wenn auch nicht als Kugel, doch von einer kugelähnlichen Geſtalt.

58[a]) Hier dachte Platon unſtreitig an den Fluß Acheron und den acheruſiſchen See in Theſprotien, in deren Nähe auch ein den Namen Kokytos führender Strom floß. Auch in Bruttium befand ſich ein Acheron und acheruſiſcher See. An beide Orte verlegte die Volksſage einen Eingang in die Unterwelt.

58[b]) Kap. 15.

59) Ob Platon bei dem unſer (παρ' ἡμῖν) an die Anweſenden oder an die Menſchen überhaupt, d. h. die um das Mittelmeer herum Wohnenden, dachte, und ob alſo hier das Ägäer- oder das Mittelmeer zu verſtehen ſei, dürfte wol ſchwer zu entſcheiden, aber auch ziemlich gleichgültig ſein.

60) Vertheidigungsrede, Kap. 23.

61) „Die ihm zugehörigen Frauen." Neben der Xanthippe entweder Verwandte oder Dienerinnen. Die Sage von einer zweiten Frau oder Beiſchläferin, Namens Myrto, mit der Sokrates auch einige der hier erwähnten Söhne erzeugt habe, iſt längſt als eine vollkommen unbegründete nachgewieſen.

62) Der reiche Kriton war, wie wir ſchon Kap. 3 ſahen, ſelbſt im Gefängniſſe ſeines Freundes nicht ohne die Begleitung mehrer Sclaven erſchienen.

63) „Dem Asklepios ſind wir einen Hahn ſchuldig"; das gewöhnliche Opfer, welches von einer Krankheit Geneſene dem Gott der Heilkunde darbrachten. Auch Sokrates fühlt ſich im Augenblicke des Sterbens von der Krankheit des Erdenlebens geneſen und von den hemmenden Banden des Körpers befreit.

IV.

Philébos, oder das höchste Gut.

Einleitung.

Die Lehre des Sokrates ist besonders dadurch für alle Zeiten der Grundstein jeder wahren Philosophie geworden, daß sie bei ihrer Weltbetrachtung, wie bei ihrer Beurtheilung des menschlichen Erkennens und Handelns, von einem einzigen, eben so tiefen, als fruchtbaren und vielumfassenden Grundgedanken ausging, auf den sie mit bewunderungswürdiger Consequenz Alles, was überhaupt Gegenstand des Denkens und der Wissenschaft sein kann, zurückzuführen strebte. Dieser Grundgedanke ist der Begriff des Guten, der, wenn auch in sehr verschiedenen Gestalten, die Seele aller philosophischen Systeme blieb, die nach der Zeit des Sokrates von griechischen Denkern aufgestellt worden sind. Es ist wahr, daß dieser Begriff in den sokratischen Gesprächen, die uns Xenophon überliefert hat, noch in einer gewissen Unbestimmtheit und schwankenden Vieldeutigkeit auftritt; denn theils sah der xenophontische Sokrates das Gute noch zu sehr aus dem Gesichtspunkte des Nutzens und der relativen Zweckmäßigkeit an und beschränkte es allzu einseitig auf die Menschenwelt, weshalb er auch einer über den praktisch teleologischen Standpunkt hinausgehenden Naturphilosophie durchaus abgeneigt war [1]); theils zog er, so entschieden er auch gegen die Anhänger von Theorien auftrat, welche die Bestimmung des Menschen in den Genuß und die Lust setzten [2]), doch selbst keine scharfe Grenzlinie zwischen dem Guten und Angenehmen. Das Gute war ihm, wie das Schöne, das er ebenfalls nicht scharf vom Guten unterschied, ein mehr relativer, als absoluter Begriff, und den Gedanken eines höchsten und absoluten Gutes, das seinen Zweck

in ſich ſelbſt hat und zu dem alle andern Güter ſich als Mittel verhalten, finden wir wenigſtens in ſeinen vom Xenophon berichteten Unterredungen nirgends klar und entſchieden ausgeſprochen. Aber gerade dieſe Unbeſtimmtheit, verbunden mit manchen, hier und da durchbrechenden, tiefern Ahnungen eines ſolchen höchſten, unbedingten Gutes [3]) und einer über das große Weltganze ſich erſtreckenden, ſittlichen Weltordnung, deren Quelle und Mittelpunkt das göttliche Weſen ſelbſt ſei [4]), wirkte mächtig anregend auf die Schüler des Sokrates, die, jeder in ſeiner Weiſe, ſich beſtrebten, jenen Begriff ſchärfer zu beſtimmen und feſter zu begrenzen. Bald aber zeigte ſich in den ganz verſchiedenen, ja zum Theil entgegengeſetzten Wegen, welche ſie dabei einſchlugen, Beides, die Vieldeutigkeit und die Fruchtbarkeit jenes ſokratiſchen Princips, in welchem der Eudämonismus eben ſo gut, als die ſtrengſte Tugendlehre, ſeine Wurzeln gefunden zu haben glaubte. Allerdings zeigten ſich Alle, welche ſich Sokratiker nannten, in Einem Punkte von dem Geiſte ihres großen Lehrers erfüllt, nämlich darin, daß ſie der Vernunfterkenntniß einen hohen Werth zuſchrieben und ſie ein großes Gut nannten. Dem dialektiſchen Eukleides fiel das Gute ganz mit der Weisheit und vernünftigen Erkenntniß zuſammen; ja, er nannte es Gott und faßte es als den Inbegriff alles wahren Seins, als die höchſte und im Grunde einzige Realität [5]). Dagegen war dem ſtrengen Antiſthenes, ſo hoch er auch das Denken und alle Thätigkeiten der Vernunft ſtellte, nicht das Erkennen des Wahren, ſondern das ſittliche Handeln oder die Tugend ſelbſt der höchſte, abſolute Zweck des Lebens, wozu ihm die Erkenntniß allerdings das kräftigſte Schutz- und Förderungsmittel, aber doch eben nur ein Mittel war; doch blieb er darin noch ganz auf dem Standpunkte des Sokrates, daß er keine andere, als eine auf Erkenntniß gebaute Tugend gelten ließ, vielmehr, wie es ſcheint, in beiden nur verſchiedene Seiten deſſelben Begriffes, nämlich des Guten, erkannte [6]). Dieſen Standpunkt verließ am entſchiedenſten der heitere Weltmann Ariſtippos; auch ihm war, wie ſeinem Antipoden Antiſthenes, die Erkenntniß ein großes Gut; auch ihm war ſie, wie Dieſem, nicht der letzte Zweck des Lebens und das Princip alles ſittlichen Handelns, ſondern nur ein wirkſames Mittel

zu diesem Zwecke; aber sein höchstes und unbedingtes Gut war die Freude oder das Gefühl der Lust; auf sie allein bezog er alles Denken und Handeln und erblickte in ihr das Endziel aller menschlichen Bestrebungen.[7]) Wol nicht leicht konnte, auch wenn wir von der sittlichen Nichtigkeit und Verwerflichkeit eines solchen Zweckes absehen, ein weniger geeigneter Ausdruck für das höchste Gut gefunden werden, als dieser, da das Gefühl, mit seinem unklaren, fließenden, unbegreiflichen und unaussprechlichen, nie sich gleich bleibenden, sondern im ewigen Wechsel zwischen verschiedenen Graden der Stärke hin- und herschwankenden Wesen, weder selbst einen unbedingten Werth haben, noch auch zum Maßstabe der sittlichen Schätzung der Handlungen dienen kann. Den Anhängern eines solchen Princips konnte das Denken und Erkennen keinen andern Werth und Zweck haben, als die Summe der Lustgefühle möglichst zu mehren, diese selbst durch besonnenes Maßhalten im Genusse zu erhöhen und von aller Beimischung schmerzlicher Gefühle nach Kräften zu reinigen; dies ist jene, Lust gegen Schmerz abwägende und die Gradverschiedenheiten beider Gefühle berechnende Thätigkeit des Verstandes, in welche Sokrates im Protagoras, zu der Anschauungsweise dieses Sophisten sich herabstimmend, die Tugend setzt[8]); es ist jene Tapferkeit, die, wie es im Phädon heißt, aus Feigheit, jene Besonnenheit, die aus Genußsucht und Unmäßigkeit entspringt, die nicht Alles gegen die Tugend, sondern immer nur Lust gegen Lust, Furcht gegen Furcht, Schmerz gegen Schmerz austauscht.[9]) Alle drei Richtungen strebten nach dem Begriffe des höchsten Gutes, den sie bestimmter, als Sokrates selbst, aufzufassen versuchten. Aber dem Eukleides fiel es fast ganz mit dem einen Seienden oder der unbewegten Substanz der Eleaten zusammen; es war ihm mehr das Grundprincip der Dialektik, als der Ethik, weshalb auch in der megarischen Schule die Ethik so wenig Pflege und Förderung fand. Dagegen hatten Antisthenes und Aristippos, bei aller sonstigen Verschiedenheit, Das mit einander gemein, daß sie in dem Begriffe des höchsten Gutes nur ein ethisches, das Handeln der Menschen bestimmendes Princip erblickten; keiner von Beiden erhob sich über diesen einseitig moralischen Standpunkt zu der

Idee einer ewigen Harmonie zwiſchen den Gegenſätzen der natürlichen und ſittlichen Welt und eines objectiven, unbedingten Gutes, in welchem dieſe Geſetze und jene Harmonie ihren Grund haben; bei keinem von Beiden erweiterte ſich das Princip der Ethik zu einer, nicht minder auch die Dialektik und Naturphiloſophie beherrſchenden Grundidee.

Es war dem Platon vorbehalten, dieſen großen Schritt zu thun. Schon im Lyſis ſahen wir ihn den Begriff eines höchſten Gutes aufſtellen, das der letzte Zweck alles Handelns und Begehrens ſei und zu welchem ſich Alles, was wir ſonſt ein Gut nennen, nur als Mittel verhalte. Indem er aber dieſes abſolut Gute das uns am meiſten Befreundete nannte, um deſſen willen uns alles Andere erſt lieb werde, faßte er es noch ziemlich unbeſtimmt und mehr von der ſubjectiven Seite auf. Wir ſahen ferner, wie er im Charmides nicht eben weit davon entfernt war, das höchſte Gut in die Vernunfterkenntniß und in die von dieſer, wie ja ſchon Sokrates lehrte, im Grunde gar nicht verſchiedene Tugend zu ſetzen. Hätte er dieſen Gedanken feſtgehalten, ſo würde er ſo ziemlich einen Mittelweg zwiſchen dem Eukleides und Antiſthenes eingeſchlagen haben; aber er erkannte bald, daß auch der ſo aufgefaßte Begriff des an und für ſich Guten noch zu unbeſtimmt ſei, um einem Syſteme der Ethik zu Grunde gelegt zu werden. Denn wie der Begriff des Guten ſelbſt erſt durch ſeinen realen Inhalt einer ſittlichen Schätzung unterliegt, ſo wird auch die Vernunfterkenntniß erſt durch den Inhalt, auf den ſie ſich bezieht, ſowie durch die Wirkung, die ſie auf den ſittlichen Willen übt, ein Gut. Daher ſtrebte Platon namentlich im Euthydemos und Menon nach dem Begriffe eines höchſten Wiſſens, das zugleich die höchſte Kunſt ſei und gleichmäßig das Denken, wie das Wollen des Menſchen beherrſche. Die Grundlinien dieſer königlichen Kunſt, wie er ſie, einem Worte des Sokrates folgend [10]), nennt, fanden wir im Gorgias, einem Dialoge, der, wie in jeder Beziehung, ſo namentlich in der Beſtimmung des Guten, einen höchſt bedeutenden Wendepunkt in der Entwickelung der platoniſchen Philoſophie bezeichnet. Denn zum erſtenmal finden wir in ihm die Ahnung einer Harmonie zwiſchen den Geſetzen der ſittlichen und natürlichen Welt; zum

erſtenmal treffen wir hier auch jene ſchärfere Unterſcheidung zwiſchen dem Guten und Angenehmen an, die dem Sokrates ſelbſt wol noch nicht gelungen war. Nun erſt war zwiſchen der ſokratiſchen Tugendlehre und dem hedoniſch-eudämoniſtiſchen Syſtem der Kyrenaiker eine feſte und unüberſteigliche Schranke gezogen. Auf dieſer Stufe ſchloß Platon faſt mit gleicher Strenge und Entſchiedenheit, wie Antiſthenes, das hedoniſche Moment, ſelbſt in ſeiner reinſten Form, als uneigennützige Freude und Luſt am Guten und Schönen, gänzlich von ſeiner Beſtimmung des höchſten Gutes aus, das ihm lediglich in der Tugend beſtand, die ihm aber zugleich die auf allen Gebieten des Wiſſens und der Kunſt wirkſame, reinſte Erkenntniß war. Nur jene Hinweiſung auf die Einheit der natürlichen und ſittlichen Weltordnung und die damit verbundene Zurückführung der Tugend und alles Guten auf eine höchſte, göttliche Quelle erhob ſchon damals Platon's Anſichten weit über die des Antiſthenes. Indeſſen war doch auch dieſer im Menon und Gorgias aufgeſtellte Tugendbegriff noch zu abſtract und unbeſtimmt, um aus demſelben ein Syſtem der Ethik zu entwickeln. Zu dieſem Zwecke mußte theils die Idee des höchſten Gutes ſelbſt noch ſchärfer beſtimmt und klarer ausgedrückt, theils auf die, aus Seele und Leib, aus Geiſt und Gemüth ſo wunderbar gemiſchte, Natur des Menſchen mehr Rückſicht genommen und nachgewieſen werden, inwieweit dieſelbe überhaupt fähig ſei, ſich jenes höchſte Gut anzueignen. Nur ſo war es möglich, zu zeigen, welche Geſtalt die Tugend im menſchlichen Weſen gewinnt, wie ſie es beherrſcht und durchdringt und ſich zu einer, alle ſeine Kräfte und Neigungen umfaſſenden Totalität ſittlicher Beſtrebungen erweitert, deren alleiniger Zweck die Verwirklichung des höchſten Gutes iſt. Nur ſo konnte es gelingen, ein wirkliches Syſtem der Ethik zu begründen, wie es weder Ariſtippos noch Antiſthenes aufgeſtellt hatte. Aber ſeinen Schlußſtein erhielt dies Syſtem doch erſt dann, wenn einerſeits das höchſte Gut nicht blos als den ſittlichen Willen der Individuen beſtimmend, ſondern auch als der Zweck und die beherrſchende Macht der, nach den Foderungen der reinſten Sittlichkeit umzugeſtaltenden, geſellſchaftlichen und ſtaatlichen Verhältniſſe dargeſtellt, andererſeits dieſelbe Herrſchaft der Idee

des Guten auch in den Bildungen und Geſetzen der Natur nachgewieſen war.

Alle dieſe Stadien legte Platon in der fortſchreitenden Ausbildung ſeiner Philoſophie nach und nach zurück. Den Weg, der am ſicherſten zu einer feſtern Beſtimmung des Guten führte, fand er in ſeiner Ideenlehre, die er, beſonders ſeitdem er an der Hand ſeines Freundes Eukleides ſich mit der Lehre der Eleaten vertrauter gemacht hatte, zu immer größern Klarheit ausbildete. Je mehr er auf den, vom Parmenides aufgeſtellten Begriff des ewigen Seins zurückging und in dieſem die höchſte Idee und das Einheitsband alles Seins und Denkens erkannte, deſto klarer erblickte er in der ewigen Subſtanz auch das höchſte Gut und die Quelle aller wahren Güter. Wenn er nun auf dieſem Standpunkte ſich eine Zeit lang den Megarikern annäherte, ſo entfernte er ſich doch bald wieder von ihnen, indem er theils mit der Einheit der höchſten Idee die Mannichfaltigkeit ſowol der einzelnen, in ihr den letzten Grund ihres Seins habenden Ideen, als auch der unendlichen Fülle des Daſeins, das Sein mit dem Werden, den Parmenides mit dem Herakleitos zu vermitteln, theils aber auch dieſe höchſte Idee inhaltsvoller und concreter, als Eukleides, aufzufaſſen ſtrebte. Er ging deshalb auf die Lehre des Anaxagoras von einem, die rohe Maſſe des Stoffes durchdringenden und zu feſten Geſtalten ausbildenden, geiſtigen Weſen oder einer Weltvernunft zurück, welche ſchon Sokrates angewendet hatte, um daran ſeine teleologiſche Weltanſicht anzuknüpfen. Daß die Ideen nicht ohne Vernunft und eine der menſchlichen Denkthätigkeit analoge Wirkſamkeit gedacht werden können, daß ſie alſo nothwendig das Daſein einer göttlichen Vernunft vorausſetzen, die in und nach den Ideen wirkt, ſahen wir zuerſt im Sophiſten. Noch deutlicher trat im Phädon dieſe göttliche Vernunft, von welcher ihr Entdecker Anaxagoras noch nicht den rechten Gebrauch zu machen verſtand, als die zweckbeſtimmende Macht alles Daſeins hervor, die überall in der Welt das Gute und Schöne wirke. Dies war ein großer Fortſchritt in der Erklärung des Guten; das einzelne Gute iſt nun die Idee, nach welcher, in der Natur, wie in der Menſchenwelt, Alles entweder gebildet iſt, oder gebildet werden ſoll; oder, was daſſelbe iſt, es iſt der Zweck,

den die natürlichen Dinge durch ihr Daſein, die Menſchen aber durch ihr Handeln erfüllen ſollen; das höchſte Gut aber iſt der Inbegriff aller dieſer Ideen und Zwecke; es iſt von der urſprünglichen Einheit und der höchſten Idee nicht verſchieden und unzertrennlich mit der höchſten Vernunft verbunden; wie in ihm Alles den Grund ſeines Beſtehens hat, ſo iſt es ſelbſt der höchſte, der abſolute Zweck aller Dinge. Es blieb nun nur noch übrig, die Formen, unter denen das Gute, ſowol in der Natur, als in der Seele und im Zuſammenleben der Menſchen, erſcheint und wirkt, näher zu beſtimmen, um den Begriff deſſelben durch eine feſte Grenzlinie von dem des Böſen und des Indifferenten, oder weder Guten noch Böſen, ſcheiden zu können. Beſtimmungen dieſer Art glaubte Platon in den eigenthümlichen Anſchauungen der pythagoreiſchen Philoſophie, die namentlich bei Philolaos am klarſten ausgedrückt ſind, gefunden zu haben. Denn dieſer tiefſinnige Denker ſah überall in der Welt eine Verknüpfung von Begrenzendem und Unbegrenztem [11]), ſodaß jenes, als das bildende und geſtaltende Princip, dieſem, als dem an ſich formloſen und chaotiſchen, aber mehr oder weniger von dem Begrenzenden beherrſchten, elementaren Weſen der Dinge gegenüberſtand. Da nun das Begrenzende von den Pythagoreern in Maß und Zahl geſetzt wurde, ſo war das Unbegrenzte Das, was auf keine Zahl zurückgebracht werden konnte, das Irrationale, das überall, wie in der Wiſſenſchaft, ſo in der wirklichen Welt uns entgegentritt. Nichts lag nun näher, als dieſe Begriffe auf die Ethik anzuwenden und das Gute als das begrenzende Maß, das Böſe als das Maßloſe und Unbegrenzte aufzufaſſen, ſodaß jene Verknüpfung beider Elemente, die Philolaos in dem großen Weltganzen fand, auch in der menſchlichen Seele nachgewieſen wurde. In der That iſt dieſe Anwendung wahrſcheinlich ſchon vom Philolaos ſelbſt gemacht worden; denn wenn er die Wahrheit ein Harmoniſches, der Natur der Zahl Verwandtes und Zugehöriges, die Lüge aber ein Unharmoniſches und Grenzenloſes nennt [12]), ſo konnte er wol kaum umhin, den Gegenſatz des Guten und Böſen in derſelben Weiſe darzuſtellen. Deshalb ſcheint auch die Zurückführung der Tugend auf Zahlen, die Ariſtoteles dem Pythagoras ſelbſt zuſchreibt [13]), vom Philolaos am klarſten ausgeſprochen

zu ſein, obgleich Anfänge dieſer Betrachtungsweiſe wol ſchon bei den frühern Pythagoreern vorkommen.[14]) Mit dieſen Beſtimmungen war nun allerdings, wie Platon ganz richtig erkannte, ein inhaltsvollerer Begriff des Guten gewonnen, der beſonders deshalb für die Philoſophie von großer Bedeutung war, weil er gleichmäßig auf die natürliche, wie die ſittliche Welt Anwendung fand. Denn hier, wie dort erſchien das Gute als Maß und Harmonie, das Böſe als Mangel an Harmonie, als das Maß- und Schrankenloſe. Es liegt am Tage, wie viel Einfluß dieſe Anſicht nicht nur auf die platoniſche, ſondern auch auf die ariſtoteliſche Ethik gehabt hat; zunächſt bedingte ſie die Auffaſſung des Guten unter der Form des Schönen im Phädros und Gaſtmahl; denn das eigentliche Weſen des Schönen iſt Maß, Symmetrie und Harmonie. So mächtig ſich nun aber auch Platon, beſonders ſeit ſeiner italiſchen Reiſe, zu den Pythagoreern hingezogen fühlte und ſo tief er in den Geiſt ihrer Lehre eindrang, ſo erkannte er doch bald mit derſelben Schärfe, mit welcher er früher die Schwächen des eleatiſchen Syſtems durchſchaut und daſſelbe, indem er ſeinem Grundgedanken eine andere Wendung gab, berichtigt und vervollkommnet hatte, daß es auch den Lehren der Pythagoreer noch vielfach, ſowol an philoſophiſcher Klarheit und Beſtimmtheit des Ausdrucks, als auch an ſtrenger und conſequenter Durchführung ihres Princips fehle, ja daß dieſes Princip ſelbſt noch einer weſentlichen Berichtigung bedürfe. Er fand zunächſt, daß die Begriffe des Maßes und der Zahl nicht ſo ohne Weiteres auf das Geiſtige und Sittliche übergetragen werden dürfen und daß es daher über der gewöhnlichen Meßkunſt, die ſich mit Zahlen und Raumgrößen beſchäftige, eine höhere geben müſſe, welche die Menſchen das Rechte und Geziemende erkennen und wählen und in ihren Handlungen das richtige Maß zwiſchen Extremen halten lehre; er ſah alſo, daß eine Zurückführung der Ethik auf arithmetiſche und geometriſche Beſtimmungen unzuläſſig und mit der Anerkennung des einfachen, über Zeit und Raum erhabenen Weſens des Geiſtes nicht vereinbar ſei. Von dieſem Geſichtspunkte aus trat er bereits im Staatsmanne gegen die unberechtigte Ausdehnung jener mathematiſchen Anſchauungsweiſe auf ethiſche Wahrheiten auf[15]), die er um ſo bedenklicher

finden mußte, da ſie leicht zu der Anſicht des Ariſtippos zurückführen konnte, daß die Tugend nichts als Berechnung des Angenehmen und Unangenehmen ſei; denn auch den Hedonikern war die Tugend ein Maßhalten im Genuſſe und die Bezeichnung derſelben als Harmonie der Seele wäre mit ihrem Princip keineswegs unvereinbar geweſen. Platon konnte aber bei dieſem Ausdrucke um ſo weniger ſtehen bleiben, da es ihm nicht entging, daß Harmonie ein ganz relativer, verſchiedene Gradbeſtimmungen zulaſſender, alſo dem Mehr und Minder unterworfener Begriff ſei, weshalb er auch im Phädon ſo entſchieden die gedankenloſe und zum Materialismus zurückführende Formel mancher Pythagoreer verwarf, daß die Seele eine Harmonie des Körpers ſei. So anſprechend auch immer die Vergleichung der Tugend mit der richtigen Stimmung eines Tonwerkzeuges oder dem harmoniſchen Einklange verſchiedener zuſammenwirkender Stimmen ſein mag, ſo iſt ſie doch eben nur ein Bild, das den Begriff der Tugend wol verdeutlichen, aber nicht erklären kann. Denn die Harmonie iſt nichts als das Reſultat einer Berechnung, ein Product, während die wahre Tugend über alle Berechnung erhaben und ein ebenſo abſolutes und unberechenbares Gut iſt, als die Vernunft ſelbſt. Endlich vermißte Platon bei den Pythagoreern auch ein über den Gegenſatz des Begrenzenden und Unbegrenzten erhabenes Princip, eine nicht blos formale, ſondern reale, urſächliche, höchſte Einheit; denn wenn auch Philolaos eine Ureinheit annahm, in welcher alle Zahlen ihren Grund und ihre Wurzel haben und die deshalb auch die letzte Urſache des Maßes und der Begrenzung des Unbegrenzten ſei [16]), ſo deutet doch nichts darauf hin, daß er dieſe urſprüngliche Einheit anders, als arithmetiſch aufgefaßt habe, ſodaß ſie einerſeits, da Zahlen doch nie als wirkende Kräfte angeſehen werden können, doch nur ein formales Princip war, andererſeits den Gegenſatz des Begrenzenden und Unbegrenzten, deſſen Vermittelung ſie bewirken ſollte, eben ſo unentwickelt als unvermittelt in ſich ſelbſt hatte. Denn die Einheit, blos als Wurzel aller Zahlen gedacht, iſt ſelbſt nichts Anderes als eine Zahl und, wenn der Übergang zur Zweiheit bereits den Gegenſatz jener beiden Seiten darſtellt, ſo liegt doch der Keim deſſelben ſchon in der Einheit ſelbſt, da dieſe alle Zahlen in ſich faßt.

In dieſer Beziehung genügte ſowol die alle Vielheit aufhebende Subſtanz der Eleaten, als auch die cauſale Einheit des Anaxagoras, der weltbildende Geiſt, viel mehr den Foderungen der denkenden Vernunft, weshalb auch Platon wiederholt die pythagoreiſchen Beſtimmungen durch dieſe Anſichten der beiden andern bedeutendſten vorſokratiſchen Schulen zu ergänzen ſucht. Aber das wahre Princip des Erkennens und Handelns hatte er ſelbſt ſchon längſt in den Ideen und ihrem ewigen, einfachen, zeit- und raumloſen Weſen gefunden; er erkannte die Wichtigkeit der Zahl- und Maßbeſtimmungen für alles Zähl- und Meßbare an, aber auf dem Gebiete des geiſtigen und ſittlichen Lebens waren ihm die Zahlen nicht das Höchſte, ſondern nur Bilder und Symbole der Ideen; er ſah mit Philolaos in der Natur, wie im Seelenleben den Gegenſatz eines Begrenzenden und Unbegrenzten und die Nothwendigkeit, daß dieſes von jenem beherrſcht werde; aber das Begrenzende und Maßbeſtimmende waren ihm die Ideen, das Unbegrenzte der Stoff, inſofern in demſelben die Idee noch nicht zur Herrſchaft und vollen Wirkſamkeit gekommen iſt; er erblickte endlich das höchſte Princip, das in der Ureinheit des Philolaos nur dunkel und mangelhaft ausgedrückt war, in der Idee des höchſten Gutes, die ſelbſt wieder ihre Quelle in der höchſten, weltbildenden und weltbeherrſchenden Vernunft hat. Indem er ſich nun dazu anſchickte, die ethiſchen Anſchauungen der Pythagoreer, durch ſeine Ideenlehre berichtigt und vergeiſtigt, zunächſt auf das ſittliche Leben der einzelnen Menſchen anzuwenden, mußte er zuerſt noch einmal auf die Frage zurückkommen, was das höchſte Gut für die Menſchen ſei, wie es als der letzte Zweck ihrer ſittlichen Handlungen erſcheine und wie es im Wollen und Handeln verwirklicht werden könne. Erſt ſo konnte ein abſchließendes Urtheil über die damals in der Wiſſenſchaft wie im Leben ſich ſchroff entgegenſtehenden Grundſätze des Ariſtippos und Antiſthenes gewonnen und das Wahre, das in beiden lag, auf ein höheres Princip zurückgebracht und in reinerer Form dargeſtellt werden. Indem nun Platon jener Darſtellung des höchſten Gutes als letzten Zweckes des Wollens und Handelns, alſo als des Grundprincips der Ethik, den Philebos, einen ſeiner tiefſinnigſten Dialoge, widmete, fand er zugleich Gelegenheit, einen

Mangel seiner eigenen, frühern Ansichten zu berichtigen. Während er nämlich im Gorgias das Gefühl des Angenehmen ganz von dem Tugendbegriffe ausgeschlossen und ihm für das sittliche Leben gar keinen Werth beigelegt hatte, führte ihn jene, am meisten im Phädros und Gastmahl hervortretende, tiefere Auffassung des Schönen, das er als die Erscheinung des Guten und als wesentlich Eins mit diesem anerkannte, auch zu einer richtigern Würdigung jenes Gefühls, da das Schöne nothwendig mit dem Gefühl einer, wenn auch reinen und bedürfnißlosen Lust verbunden war. Von diesem, die Totalität der menschlichen Natur umfassenden, weiten Gesichtspunkte aus löste Platon seine Aufgabe, das höchste Gute als den letzten Zweck des sittlichen Handelns darzustellen und diesen Zweck selbst von Allem, was entweder nur ein Mittel zu demselben ist oder gar ihm hemmend entgegentritt, auf das Schärfste zu unterscheiden, um so befriedigender, da er seine Untersuchungen auf die genaueste, durch eine reiche Erfahrung vermittelte Kenntniß des Seelenlebens und seiner Phänomene stützte, wie sie auf einem andern Gebiete bereits im Theätetos hervorgetreten war. Erst nachdem die Idee des höchsten Guten als das unwandelbare Princip des sittlichen Lebens der Einzelnen nachgewiesen war, konnte Platon einen weitern Schritt thun, indem er dieselbe, seine schon im Staatsmann gegebenen Andeutungen weiter ausführend, als das Princip und höchste Gesetz der menschlichen Gesellschaft und des Staates darstellte und so nicht nur die Ethik zur Politik fortbildete, sondern auch sie selbst, durch Erweiterung ihres Wirkungskreises, noch tiefer und reiner auffaßte. Er that dies in den Büchern vom Staate. Noch einmal endlich betrachtete er im Timäos dieselbe Idee in Beziehung auf die Gesetze und die einzelnen Bildungen der Natur und suchte auch hier die schöpferisch gestaltende, nach ewigen Gesetzen und ewigen Zwecken wirkende Macht des Guten und der in ihm enthaltenen Ideen nachzuweisen, um so endlich dem großartigen Gebäude seiner Ethik den Schlußstein einzufügen, die klare Einsicht in die früher nur geahnte Harmonie der sittlichen und natürlichen Weltordnung. Somit bewegen sich die drei an philosophischen Ergebnissen reichsten Dialoge Platon's, die

Erzeugniſſe ſeines höhern Mannesalters, Philebos, Staat und Timäos, alle um denſelben Grundgedanken, um die Idee des Guten, deſſen Herrſchaft ſie in regelmäßig fortſchreitender Folge zuerſt in dem Seelenleben der Einzelnen, ſodann in dem ſittlichen Organismus des Staatslebens, endlich in der wundervollen Harmonie des großen Weltganzen darſtellen.

Daß Platon mit der Abfaſſung des Philebos wirklich den eben erwähnten Zweck verband, das höchſte Gute als Princip des ſittlichen Seelenlebens und des damit im Einklange ſtehenden Handelns der Einzelnen nachzuweiſen, geht ſo klar aus dem ganzen Gange und dem Schlußergebniß ſeiner Erörterungen hervor und wird am Anfange, wie am Schluſſe derſelben wiederholt mit ſolcher Entſchiedenheit ausgeſprochen, daß die meiſten Erklärer des Platon aus älterer und neuerer Zeit bei der Beſtimmung des Grundgedankens unſeres Dialogs weniger in der Sache, als in der Form von einander abweichen. Denn wenn einige ältere Platoniker in der Darſtellung des Weſens und der einzelnen Arten der Luſt und in der Polemik gegen die Anhänger des Ariſtippos den Hauptzweck des Dialogs gefunden zu haben glaubten — eine Anſicht, die bereits den Thraſyllos geleitet zu haben ſcheint, als er unſerm Geſpäche die Überſchrift von der Luſt gab [17]) — ſo iſt das Falſche und Einſeitige dieſer Anſicht ſchon von dem Neuplatoniker Olympiodoros zur Genüge nachgewieſen werden. [18]) Aber eben ſo wenig erſchöpft die Anſicht eines alten, ſonſt nicht bekannten Erklärers, des Peiſitheos, daß die Schilderung der vernünftigen Einſicht die Hauptſache ſei [19]), womit im Weſentlichen auch Schwalbe übereinſtimmt, wenn er als den Grundgedanken des Philebos die Vergleichung des Angenehmen mit der vernünftigen Einſicht und die Nothwendigkeit der Herrſchaft dieſer über jenes anſieht [20]), die Aufgabe des Dialogs, in welchem ja ſowol die Luſt, als die Einſicht nur Momente eines höhern, über beiden ſtehenden Guten ſind. Dagegen trat ſchon bei den Neuplatonikern eine bemerkenswerthe Verſchiedenheit der Anſichten über den Punkt hervor, ob Platon das höchſte Gute hier als Welt- und Naturprincip und als den letzten Grund und den höchſten Zweck aller Dinge, oder ob er es nur als Princip der Ethik und als den Zweck der Handlungen vernünftiger

Wesen aufgefaßt habe. Denn darin waren allerdings, nach des Plotinos Vorgange [21]), alle Neuplatoniker einig, daß nicht das erste und absolute Gute, worunter diese Schule die an sich unerforschliche und nur selten sich auserwählten, erleuchteten Männern durch das Organ einer innern, mystischen Anschauung offenbarende, göttliche Ureinheit, die Quelle alles Seins, verstand, sondern daß nur ein solches Gut, das die Menschen zu erkennen und zu üben vermögen, die Aufgabe des Dialogs bilden könne. Während aber Jamblichos, Syrianos und Proklos in demselben das höchste Gut als Princip und Zweck alles Daseins überhaupt dargestellt fanden [22]), beschränkte Olympiodoros, wahrscheinlich auch hier, wie gewöhnlich, dem Damaskios folgend, die Erörterungen unsers Gesprächs auf die Nachweisung des Guten als des höchsten Ziels der Bestrebungen aller lebenden Wesen. Dabei verkennt er jedoch keineswegs, daß im Laufe der Untersuchungen sich die Frage nach dem menschlichen Guten zu der nach dem allgemeinen Guten erweitere. [23])

So klar es nun zu sein scheint, daß, um zu einem vollen Verständniß des Gesprächs zu gelangen, beide Seiten mit einander verbunden werden müssen, da doch das eigene, innere Wesen des höchsten Gutes schon erkannt sein muß, ehe es als Princip der Sittlichkeit aufgestellt werden kann, so begegnen wir doch bei den Neuern einer ganz ähnlichen Verschiedenheit der Auffassung. Denn einerseits fand Schleiermacher in dem Philebos nichts Geringeres, als eine Untersuchung der Art und Weise alles gewordenen Seins und des Ursprungs des Fließenden und Beharrlichen in ihm, sodaß derselbe, als ein Seitenstück zum Sophisten, die dort für die Erkenntniß als nothwendig nachgewiesene Verknüpfung der Ruhe und Bewegung hier auch als ein Grundgesetz der realen Welt darstelle [24]); wie aber der Gegensatz beider Seiten dort in dem Höchsten und Ursprünglichen, also in den Ideen und der auf sie gegründeten Erkenntniß, aufgehoben werde, so sei er auch hier durch die, unter dem Namen der Vernunft aufgestellte ewige Natur des Zeus vermittelt. Andererseits beschränkte Baumgarten-Crusius [25]) und nach ihm Stallbaum [26]), welchem Ast [27]) und Socher [28]), auch, wie es scheint, Zeller [29]) im Wesentlichen beitreten, den Zweck des Dialogs auf die Bestimmung des sittlich Guten oder auf

die Entwickelung des letzten Zwecks der menſchlichen Beſtrebungen und Handlungen. Während aber Baumgarten-Cruſius in allen, über dies Ziel hinausgehenden Erörterungen unſers Geſprächs nur beiläufige, dem eigentlichen Zwecke deſſelben fremde Abſchweifungen fand, geſteht Stallbaum zu, daß das ſittlich Gute hier allerdings auf das höchſte, abſolute Gut bezogen und mit dieſem verglichen werde, ſodaß es erſt durch dieſes ſeinen wahren Werth empfange. Die Mitte zwiſchen Schleiermacher und Stallbaum halten mehr oder weniger Trendelenburg [30]), Brandis [31]) und K. F. Hermann. [32]) Denn der erſte der genannten Gelehrten erkennt an, daß, wenn auch die nächſte Aufgabe des Dialogs die Frage nach dem höchſten Gute des Menſchenlebens ſei, dieſelbe doch ganz in Platon's Weiſe, das Einzelne ſtets an ein Höheres und Allgemeines anzuknüpfen und die göttliche Natur des großen Ganzen ſich auch in dem Kleinſten abſpiegeln zu laſſen, hier ſo gelöſt werde, daß das höchſte menſchliche Gut als ein Ausfluß des Guten an ſich, des ewigen Princips aller Dinge, erſcheine. Etwas mehr ſich Schleiermacher annähernd, findet Brandis nicht nur die Frage nach dem Guten, das die Beſtrebungen der Menſchen leiten ſolle, unzertrennlich mit der Frage nach dem Guten an ſich verbunden, ſondern er ſieht auch in unſerm Dialog die Aufgabe beſtimmt hervorgehoben, diejenige Einheit zu finden, die, dem Gebiete des Werdens und Vergehens entrückt und nicht wiederum in Vielheit zerfallend, in ihrer Gleichheit mit ſich ſelbſt allem Wechſel der Erſcheinung zu Grunde liege. Mit Recht macht er auch geltend, daß der Philebos, ungeachtet ſeines ethiſchen Grundcharakters, doch vielfach in die Dialektik eingreife und ſelbſt die Naturphiloſophie, wie ſie ſpäter im Timäos gelehrt werde, vorbereite. Auch K. F. Hermann warnt die Leſer des Philebos, ſich nicht durch die ſcheinbar ſokratiſche Hülle über den ſpeculativen Kern deſſelben täuſchen zu laſſen und weiſt darauf hin, daß das höchſte Gut des Menſchenlebens bei Platon nirgends von der Idee des allgemeinen Guten verſchieden ſei. Eben wegen dieſes ſpeculativen Charakters des Geſprächs weiſt er ihm eine höchſt bedeutende Stelle in der Reihe der platoniſchen Dialoge an, indem er ſagt, daß in demſelben ſich die Vereinigung aller Reſultate der ältern Speculation

zuerst im Lichte der Idee bis zur lichtvollsten Darlegung der obersten Kategorieen des platonischen Systems erweitere.

So wenig wir verkennen, daß Schleiermacher's Ansicht weit über die Grenzen des Dialogs hinausgeht und schon in eine Aufgabe hinübergreift, die Platon sich erst bei dem Timäos stellte, so dürfte doch auch Stallbaum's Meinung der Absicht unseres Philosophen schwerlich ganz entsprechen. Denn wir vermissen in derselben die ausdrückliche Hervorhebung, daß das höchste sittliche Gut von dem absolut Guten gar nicht wesentlich verschieden sei und daher auch nur durch dieses und in diesem erkannt werden könne. Hätte Platon sich damit begnügen wollen, über Antisthenes und Aristippos zu Gerichte zu sitzen und zu entscheiden, ob vernünftige Einsicht oder Lust die Quelle der Tugend und das würdigste Ziel der menschlichen Bestrebungen sei, oder ob es vielleicht ein drittes, höheres Moralprincip gebe, so würde der größte Theil des Dialogs eine unnütze Abschweifung und ein störender Überfluß sein, der bei dem übrigens so einfachen und schmucklosen Charakter und dem streng philosophischen, rasch und unverrückt zu seinem Ziele eilenden Gange desselben doppelt auffallend wäre. Denn was konnten die Erörterungen über die Verknüpfung der Einheit und Vielheit, die schon im Eingange so bedeutend hervortreten, was die scharfsinnige, dialektische Entwickelung der vier Momente, die sich überall in der Natur, wie in der menschlichen Seele wiederfinden und für die Naturphilosophie von eben so großer Wichtigkeit sind, als für die Ethik, was die Hinweisung auf die weltbildende Vernunft des Anaxagoras und die Zurückführung der menschlichen Seele auf dieselbe, sowie der Elemente des Körpers auf die Elemente des Alls, was endlich die Schilderung der Göttliches mit Menschlichem, Himmlisches mit Irdischem verschmelzenden Mischung, als deren Resultat am Schlusse das höchste Gut hervorgeht, zu der Beantwortung der Frage beitragen, ob Lust oder Erkenntniß ein höheres Gut sei? Es hätte dann vollkommen genügt, den Ursprung und das Wesen der Lust, wie der Erkenntniß psychologisch zu entwickeln und die verschiedenen Arten und Abstufungen beider darzustellen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß weder Lust noch Erkenntniß das höchste Gut des Lebens sein könne, da ja die

eine ohne die andere nicht einmal möglich ſei, daß alſo ein drittes, beide in ſich faſſendes Princip geſucht werden müſſe. Ein Hinausgehen über dieſe rein menſchliche Sphäre und eine Beantwortung jener ziemlich einfachen Frage durch Erörterungen, die in eine viel höhere Sphäre hinübergehen, würde, wenn Platon weiter nichts, als die Darſtellung des höchſten Lebensgutes, bezweckt hätte, hier gar nicht an ſeiner Stelle geweſen ſein, da dieſe Aufgabe, in dieſer Beſchränkung aufgefaßt, gar nicht leichter und klarer gelöſt werden konnte, als auf dem eben beſchriebenen empiriſch-pſychologiſchen Wege, den daher auch Platon in jenem Abſchnitte des Dialogs ſelbſt einſchlägt, welcher vorzugsweiſe der vergleichenden Abwägung der Luſt und Erkenntniß gewidmet war. Eine ſo beſchränkte Aufgabe würde aber auch dem Standpunkte, zu welchem ſich Platon bereits zu jener Zeit erhoben hatte, als er, von ſeinen Reiſen zurückgekehrt, ſeine Lehrthätigkeit in der Akademie eröffnete, gar nicht entſprochen haben. Denn wie er im Phädros, im Gaſtmahl, im Phädon überall, wenn auch auf ganz verſchiedenen Wegen, nach einer, die drei bis dahin vereinzelten Hauptzweige der Philoſophie, die Dialektik, Ethik und Naturphiloſophie in ſich faſſenden und zur Einheit verknüpfenden Totalität philoſophiſcher Erkenntniſſe und eben damit auch nach einer Ausgleichung der naturphiloſophiſchen, pythagoreiſchen und eleatiſchen Lehren der vorſokratiſchen Zeit vermittels eines höhern Princips ſtrebte, wie er dann ſpäter im Staate und im Timäos dieſe Forderung durch die Darſtellung der Totalität des ſittlichen und natürlichen Lebens verwirklichte, ſo hat er offenbar auch im Philebos, dem aus vollwichtigen Gründen ſein Platz zwiſchen dem Phädon und dem Staate anzuweiſen iſt, eine Verbindung der Ethik mit der Dialektik und Naturphiloſophie im Auge gehabt, die ja auch, wie Brandis trefflich bemerkt, überall im Dialog klar hervortritt. Dann aber konnte ſeine Aufgabe nicht blos in der Darſtellung des für die Menſchen begehrungswertheſten und ihrer Natur am meiſten entſprechenden Gutes beſtehen; ſie mußte ſich zu der Idee des höchſten Gutes erheben und dieſe wenigſtens inſoweit mit in die Betrachtung hineinziehen, als es nöthig war, um zu zeigen, daß das ſittlich Gute, oder der höchſte Zweck des Menſchenlebens, von jenem höchſten und allgemeinen

Gute gar nicht verſchieden ſei, und daß die Formen, in denen das Gute in der Natur und in der Menſchenwelt uns erſcheint und die Geſetze, nach denen es hier wie dort wirkt, mit einander in der größten Übereinſtimmung ſtehen. Nur ſo konnte ein Philoſoph, wie Platon, der, als er den Philebos ſchrieb, bereits auf einer ſolchen Höhe der Erkenntniß ſtand, ſeine Aufgabe auffaſſen und nur auf ſolche Weiſe ſie löſen; eine andere Bearbeitung derſelben wäre wol irgend eines andern geiſtvollen Sokratikers, aber nicht des Platon, würdig geweſen. Wollte man dagegen anführen, daß unſer Philoſoph doch ſelbſt mit klaren Worten die Beantwortung der Frage, ob Luſt oder Erkenntniß den Menſchen beſſer ſei oder ob es noch ein Beſſeres gebe, als beide, als ſeine Aufgabe bezeichne [31]), ſo iſt dagegen zu bemerken, daß er auch in andern Dialogen ſeine Erörterungen an irgend eine einzelne, zum Theil untergeordnete Frage anknüpft, dieſe allmälig aber immer mehr vertieft und erweitert und ſo ſeine Leſer, indem er ſie zu einem höhern Standpunkte erhebt, zu dem Geſtändniß zwingt, daß die Unterſuchung doch noch einen höhern Zweck, als den von ihm ſelbſt angegebenen, gehabt haben müſſe. Oder wollten wir noch immer den Nutzen oder Schaden der Beredtſamkeit für die Aufgabe des Gorgias und Phädros, die Schilderung des Sophiſten für die des nach dieſem benannten Dialogs anſehen und in dem Staate nichts Anderes finden, als eine Nachweiſung der beſten Verfaſſung und Verwaltung des Staates? Aber Platon deutet uns ſeine wahre Aufgabe nicht blos durch den Gang ſeiner Erörterungen an, er ſpricht ſie ſelbſt mit klaren Worten in jener Stelle aus, wo er ſagt, daß die Idee des Maßes, die er in dem höchſten Gute auf das Vollkommenſte verwirklicht findet, in dem Ganzen, alſo nicht blos in der menſchlichen Seele, der Vernunft verwandter ſei, als der Luſt. [34]) Es iſt wahr, daß Stallbaum eine Beziehung des menſchlich Guten auf das höchſte Gut ausdrücklich anerkennt, ſodaß auch von dieſem Geſichtspunkte aus die auf dieſes gerichteten Betrachtungen doch nicht ganz überflüſſig erſcheinen würden, etwa wie in der alten Tragödie, ſo entſchieden auch oft der Götterwille in den Gang ihrer Handlung eingreift, doch in der Regel die Thaten und Schickſale der Menſchen das Hauptmoment und den Mittelpunkt des Ganzen bilden.

Aber ſchon jene Beziehung des Menſchlichen auf die Idee des höchſten Gutes ſetzt doch eine Kenntniß deſſelben voraus; da nun kein früherer Dialog eine vollſtändige Beſtimmung dieſer Idee enthält, unſer Geſpräch dagegen dieſelbe zwar nicht eigentlich dialektiſch entwickelt, was überhaupt nur bedingt möglich war, aber doch theils ihre Wirkſamkeit auf allen Gebieten des Lebens und Erkennens beſchreibt, theils einige ihrer weſentlichſten Momente angibt, ſo reicht es nicht hin, zu ſagen, daß Platon das ſittlich Gute auf ein höchſtes Gut beziehe und mit dieſem vergleiche, ſondern wir müſſen zugeben, daß er beide Seiten in ihrer unzertrennlichen Verknüpfung habe auffaſſen und die letzten Zwecke des ſittlichen Handelns im Lichte der Idee des höchſten Guten, als durch dieſe Idee bedingt und mit den allgemeinen Weltgeſetzen im Einklange ſtehend, nachweiſen wollen.

Hiernach würde der Grundgedanke des Dialogs, auf welchen alle ſeine Theile und einzelnen Erörterungen abzwecken, in der Idee des höchſten Guten beſtehen, inſofern es, als abſolut höchſter Zweck alles Daſeins und als Princip des Maßes, wie in der ganzen Natur, ſo auch in der menſchlichen Seele die Unbegrenztheit des Mannichfaltigen durch die Einheit des Maßes begrenzt und beherrſcht und daher auch dem ſittlichen Leben der Einzelnen die Aufgabe ſtellt, im Wollen und Handeln dieſelbe Herrſchaft des Begrenzenden über das Unbegrenzte, die das Geſetz der Welt iſt, in möglichſter Reinheit darzuſtellen. In dieſem Gedanken ſind alle einzelnen Seiten des Geſprächs enthalten, wie wir weiter unten zeigen werden; zugleich tritt in demſelben beides, der weſentlichſte Gewinn, den Platon aus der pythagoreiſchen Philoſophie zog, und die Umgeſtaltung, die ihr durch die platoniſche Ideenlehre zu Theil wurde, klar und deutlich hervor. Denn die Zurückführung des Guten auf das begrenzende Maß und die Zuſammenſetzung aller Dinge aus Unbegrenztem und Begrenzendem, vielleicht auch die Darſtellung der menſchlichen Vernunft, als des begrenzenden, und der Luſt, als des unbegrenzten Elementes der Seele, iſt pythagoreiſch; aber die Ableitung der Grenze und des Maßes aus einer höchſten, nicht blos formalen und arithmetiſchen, ſondern lebendigen und urſächlichen Einheit, die Auffaſſung dieſer Ein-

heit als der weltbeherrſchenden, göttlichen Vernunft, die Gleichſtellung des Maßes mit den Ideen und der Maßloſigkeit mit der unendlichen Menge und Mannichfaltigkeit der einzelnen, der Erſcheinungswelt angehörenden Dinge, die klare Einſicht in das Weſen der Luſt und der Erkenntniß und in die Unzertrennlichkeit beider Seiten des Lebens, die aus dieſer Einſicht folgende Verwerfung, ſowol des ſtreng ſokratiſchen und des ihm verwandten antiſtheniſchen, als des ariſtippiſchen Princips, ohne dadurch ihr Wahres aufzuheben, die Darſtellung des Schönen als des zur Einheit und Symmetrie gebrachten Mannichfaltigen, das, durch die Sinne auf die Seele wirkend, in dieſer eine reine, uneigennützige, ſittliche Luſt hervorruft, endlich der tiefe Blick in das Weſen des höchſten Gutes, an welchem Maß, Schönheit und Wahrheit als ſeine drei weſentlichſten Momente hervorgehoben werden, dies Alles ſind ganz neue und eigene Gedanken Platon's, die mit ſeinem Grundprincip, der Ideenlehre, in der genaueſten Verbindung ſtehen. So erſcheint denn der Philebos auch inſofern als ein Seitenſtück zum Parmenides und Sophiſten, als er, wie dort die eleatiſche Lehre nach höhern Principien weiter ausgebildet wurde, die für die Ethik und Dialektik wichtigſten Beſtimmungen der pythagoreiſchen Philoſophie in einer reinern Form aufnimmt, ihre Lücken ergänzt und ſie von beigemiſchten Irrthümern reinigt.

Sokrates vergleicht am Abſchluſſe ſeiner Erörterungen die ganze, ſo eben durchgemachte Reihe von Schlüſſen und Beweiſen, die, in ihrer ſtreng gegliederten Folge, ihn zu einem ſo bedeutenden Ziele geführt hat, mit dem Kunſtbau einer körperloſen Welt, die eine ſchöne Herrſchaft über einen beſeelten Körper übe. Dieſes Wort kann man auch auf den Dialog ſelbſt anwenden, in welchem eine ganze Welt neuer und tiefer Gedanken zu einem kunſt- und lebensvollen Ganzen ſchön verbunden iſt. Allerdings befremdet auf den erſten Anblick die übergroße Einfachheit und faſt trockene Schmuckloſigkeit der Darſtellung, die an unſerm Geſpräche doppelt auffällt, wenn man erwägt, daß es der unmittelbare Nachfolger jener drei Dialoge iſt, in welchem wir die reichſte poetiſche Kraft ſo glänzend mit der größten philoſophiſchen Tiefe gepaart finden; die reichen Charakterſchilderungen, die anmuthigen Erzäh-

lungen und Abſchweifungen, die tiefſinnigen Lehrdichtungen, die jenen herrlichen Kunſtwerken einen ſo hohen Reiz verleihen, fehlen hier ganz, und wenn wir, wegen der Fülle und Tiefe ſeiner Gedanken, durch daſſelbe faſt in das innerſte Heiligthum der platoniſchen Philoſophie eingeführt zu ſein glauben, ſo ſcheint doch das Schöne, deſſen Erklärung einer ſeiner bedeutendſten Abſchnitte gewidmet iſt, ſo ſehr in ihm zurückzutreten, daß wir kaum noch den Maßſtab eines Kunſtwerkes an denſelben anlegen zu dürfen meinen. Iſt doch ſelbſt die dialogiſche Einkleidung hier faſt zu einer gleichgültigen Form herabgeſunken; denn ſtatt des raſch bewegten, dramatiſchen Lebens, das Platon uns nur ſelten in ſeinen Geſprächen vermiſſen läßt, und ſtatt der ſonſt ſo häufig in die Reden eingeſtreuten charakteriſtiſchen Züge und feinen, überraſchenden Wendungen, ſchleppt ſich hier die Erörterung, als trage ſie nur ungeduldig die Feſſeln des Dialogs und als wolle der über die enge Form hinausgewachſene Gedankenreichthum ſich ihrer mehr und mehr entledigen, mühſam in einförmigen, ſtets wiederkehrenden Redensarten durch Frage und Antwort fort; ja, Sokrates ſelbſt gibt wiederholt, wenn auch nicht gerade Ermüdung, wie Schleiermacher meint, ſo doch einen gewiſſen Ueberdruß an dieſer Darſtellungsweiſe zu erkennen, indem er oft die Antworten des Protarchos gar nicht abwartet, ſondern ſich ſogleich ſelbſt ſeine an jenen gerichteten Fragen beantwortet, um nur raſcher zum Ziele zu kommen. Wenn in einigen der früheſten Dialoge Platon's der üppige Schmuck der Form in einem gewiſſen Misverhältniß zu dem nicht eben reichen Inhalte ſtand, ſo ſcheint hier das künſtleriſche Gleichmaß nach einer andern Seite hin geſtört zu ſein, weil der bedeutende Inhalt keine ihm entſprechende Form gefunden hat.

Aber man würde doch unſerm Dialog und ſeinem Verfaſſer Unrecht thun, wenn man demſelben wegen ſeines ſtrengen und einfachen, von den meiſten übrigen Geſprächen abweichenden Charakters den Namen eines Kunſtwerks ohne Weiteres abſprechen wollte. Vielmehr liegt ſchon darin eine gewiſſe Kunſt, daß Platon bei einem Dialoge, der den nächſten Zweck hatte, die Macht der Vernunft und Erkenntniß über den Reiz der Sinnlichkeit nachzuweiſen, und in welchem er ſo viele Erörte-

rungen zusammendrängen mußte, die der feinsten und schärfsten Dialektik bedurften, die Schönheit der Form mehr zurücktreten und dafür die reine philosophische Wahrheit, ohne verschönernde Zuthaten und Ausschmückungen, in ihrer ganzen Würde und Strenge hervortreten ließ. Oder wollen wir lieber, wie es Einige wirklich thun, unsern Platon einer allzu großen Eilfertigkeit und Nachlässigkeit bei der Abfassung eines so wichtigen Werkes, wie der Philebos ist, beschuldigen, als annehmen, er habe mit Absicht diese schmucklose Form sich erwählt und auf die Schönheiten verzichtet, mit denen es ihm jene Dialoge auszustatten beliebte, deren Grundgedanke neben der philosophischen Behandlung auch eine künstlerische zuließ? Eine ganz ähnliche, nicht minder absichtliche Strenge und Schärfe der Darstellung, neben eben so großem oder noch größerm Zurücktreten des dramatisch-mimischen Elementes, fanden wir ja schon früher in zwei überwiegend dialektischen Dialogen, dem Sophisten und Staatsmanne. Daß aber Platon, als er den Philebos schrieb, noch keineswegs aufgehört hatte, die dialogische Form, die allerdings im Timäos fast schon aufgehoben wird, für die zur Mittheilung philosophischer Wahrheiten passendste zu halten, sehen wir aus den später geschriebenen Büchern vom Staate, in welchen das Dramatische noch einmal mit aller Kraft und Frische auftritt.

Obgleich also der rein speculative Charakter unsers Dialogs eine eigentlich künstlerische Behandlung ausschloß, so fehlt es ihm doch keineswegs an einzelnen Zügen einer strengen und erhabenen Schönheit, in denen wir Platon's eigenthümliche Art und Kunst erkennen. Sowol die Auswahl und Schilderung der Personen und die kunstvolle Anordnung der einzelnen Theile, als auch der Ton und Ausdruck zeigen uns, neben dem entschiedenen Übergewichte des philosophischen Inhalts über die Form, doch vielfache Spuren des künstlerischen Geistes unsers Philosophen.

Wie zur Zeit des Sokrates die ganze griechische Welt in ihren Ansichten über das höchste Gut und das Princip der Sittlichkeit gleichsam in zwei große Feldlager getheilt war, in Anhänger der auf vernünftiger Einsicht beruhenden Tugend, die dem Sokrates und Antisthenes, und in Freunde der Lust,

die dem Aristippos folgten, — ein Gegensatz, der übrigens schon früher, wenn auch in etwas anderer Weise, vorhanden war[35]) —, so führt uns das Gespräch, als dessen nicht näher bezeichneter Schauplatz wol irgend eine Ringschule anzunehmen ist, sogleich im Anfange zwei einander entgegenstehende Gruppen vor, von denen die eine, unter der Leitung des Sokrates, die Erkenntniß, die andere, unter der Anführung des Philebos, die Lust für das höchste Gut erklärt. Aus den Reihen der letztern tritt als Hauptunterredner der junge Protarchos hervor, ein Verehrer und, wie es scheint, Liebling des Philebos.[36]) Obgleich nun der Dialog den Namen des Letztern trägt, weil dessen Ansicht der des Sokrates am schroffsten entgegensteht, tritt er doch bald von der Unterredung zurück und überläßt seinem jüngern Freunde die Hauptrolle. So wenig nun auch eigentliche Handlung in dem Gespräche ist, so wenig fehlt es an feinen und eigenthümlichen Charakterzügen, durch welche jene beiden Jünglinge zugleich als Vertreter bestimmter damaliger Lebensrichtungen erscheinen. Philebos nämlich vertritt in seinen Reden, wie in seiner ganzen Erscheinung, gleichsam symbolisch, den Standpunkt des Aristippos. Jung und schön, ist er ein durchaus naiver Vertheidiger der Meinung, daß Lust des Lebens höchstes Ziel sei; denn er kann es gar nicht fassen, daß es wol noch eine höhere Bestimmung des Menschen geben könne. Zwar wird nirgends — und auch Das beruht auf einer feinen Berechnung unsers Philosophen, der in diesem Dialoge lediglich auf dem Gebiete der Theorie verweilen wollte, — eines unsittlichen Lebenswandels des Philebos und seiner Anhänger ausdrücklich gedacht; gewiß aber hat seine Lebensansicht seinen Geist verweichlicht und abgestumpft, sodaß er, wie es den Lüstlingen zu gehen pflegt, ernste und tiefe Wahrheiten weder versteht, noch hören mag. Seine Göttin ist die Lust, die er sogar mit dem geheiligten Namen der Aphrodite, der Göttin der Schönheit, zu benennen wagt und damit zugleich zu erkennen gibt, welcher Art von Lust er besonders huldige. Für diese Göttin tritt er wiederholt gegen den Sokrates, der ihm die Vernunft als seine Gottheit entgegenstellt, in die Schranken. Im Übrigen zieht er sich bequem von der Unterredung zurück, als Sokrates die Frage aufwirft, ob das Gute

vielleicht weder in der Erkenntniß, noch in der Luſt, ſondern in einem Dritten beſtehe; denn er ſieht dadurch ſeinen Standpunkt verrückt, auf welchem er blos zwiſchen Luſt und Erkenntniß zu wählen hatte und ſomit, ſeiner Natur folgend, ſich für erſtere entſchied. Protarchos ſelbſt hält ihn von der Unterredung zurück, damit er nicht ſtörend und ſeinen eingewurzelten Vorurtheilen folgend in dieſelbe eingreife; doch wirft er zuweilen einige Worte dazwiſchen, wenn Sokrates ihm entweder zu weit von der Hauptfrage in Gegenden, in die er ihm nicht folgen kann, abzuſchweifen oder ihm die Luſt allzu ſehr zu verachten ſcheint; aber er macht keinen Verſuch, den weiſen Lehrer zu widerlegen, ſondern zieht ſich ſofort vor ſeinen gewichtvollen Beweiſen zurück, ohne aber ſelbſt im Mindeſten an ſich und ſeiner Meinung irre zu werden. Eben weil er unwandelbar auf derſelben beharrt, ſteht er in einigem Anſehen bei ſeinen Genoſſen, wie ja ſo oft im Leben Eigenſinn und hartnäckiges Widerſtreben gegen das Beſſere für Feſtigkeit der Überzeugung genommen wird. Daß er noch nicht einmal die erſten Elemente der Philoſophie in ſich aufgenommen hat, zeigt er an jener Stelle, wo er aus der Auseinanderſetzung des Sokrates von dem unbegrenzten Weſen der Luſt die lächerliche Folgerung zieht, daß eben deshalb, weil die Luſt unbegrenzt ſei und eine unberechenbare Mannichfaltigkeit von Arten und Graden zulaſſe, ſie auch der Inbegriff alles Guten ſein müſſe. Er verwechſelt nämlich das Unendliche mit dem Unbegrenzten, wozu ihn allerdings das vieldeutige ἄπειρον verleiten konnte, wenn nur nicht Sokrates ſich bereits zur Genüge ausgeſprochen hätte, in welchem Sinne er das Wort verſtehe. Ja, nicht einmal ſeinen Ariſtippos hat er recht verſtanden, ſondern überbietet ihn noch an Oberflächlichkeit; denn während jener der Erkenntniß immer noch einen, wenn gleich bedingten Werth beilegt [37]) und dem Genuſſe eine verſtändige Auswahl und Berechnung vorhergehen läßt, kann Philebos nicht begreifen, daß die völlig gedankenloſe Luſt für die Menſchen gar keinen Werth habe, ja, nicht einmal möglich ſei, ſondern legt an die menſchliche Luſt den Maßſtab der thieriſchen an und hält ſie eben darum für das größte Gut, weil alle Thiere nach derſelben ſtreben. Somit ſtellt Philebos die Luſttheorie auf ihrer unterſten Stufe dar,

wo ſie, durch keine zu höherer Menſchlichkeit erhebende Betrachtung gemildert und gemäßigt, eben ſo harmlos als gedankenlos den Knechtsdienſt der thieriſchen Sinnenluſt und des Genuſſes als die Beſtimmung des Menſchen verkündet. Obwol aus derſelben Richtung hervorgegangen, hat ſein Freund Protarchos doch geiſtige Kraft und guten Willen genug, um ſich an der Hand des Sokrates zu einer höhern Stufe der Erkenntniß zu erheben. Obgleich er oft genug den Sokrates nicht verſteht, zuweilen auch, wie es Neulingen zu gehen pflegt, durch ihn in völlige Rathloſigkeit und Verwirrung geſetzt wird [38]), ſo läßt er ſich doch dadurch nicht abſchrecken, ihm weiter durch die dornenvollſten Fragen zu folgen; ja, als endlich Sokrates müde wird, will der wißbegierige Jüngling ihn nicht loslaſſen, ſondern immer noch mehr Weisheitsſprüche aus ſeinem Munde vernehmen. Zuſehends wächſt und erſtarkt er im Laufe des Geſprächs und gelangt nach und nach dahin, aus den Vorderſätzen des Sokrates ſelbſtändig die richtigen Folgerungen zu ziehen, auch wol, gleich jenem Theätetos, irgend einen von natürlichem Scharfſinn zeugenden Zuſatz zu deſſen Erörterungen zu machen. [39]). Er iſt weder ohne philoſophiſche, noch ohne rhetoriſche Vorbildung; denn er verehrt den Gorgias und hält die Rhetorik für die Königin aller Künſte, und die Einwürfe, die er zuweilen dem Sokrates macht, zeigen Bekanntſchaft mit den dialektiſchen Kunſtgriffen des Protagoras und der eleatiſch-megariſchen Eriſtiker. Es iſt alſo nicht zu verwundern, daß er nicht bei der Lehre des Ariſtippos verharrt, da ihn Sokrates einige Blicke in eine höhere Gedankenwelt hat thun laſſen; doch kann man auch nicht annehmen, daß er im vollen Sinne des Wortes ein Schüler des Sokrates werde, da er ſich die tiefſinnigſten Erörterungen deſſelben wol gefallen läßt, ohne ſie aber mit vollem Herzen anzunehmen und ſich anzueignen. Deshalb hat er auch am Schluſſe noch manche Bedenken und begehrt dringend eine Fortſetzung der Unterredung, ohne Zweifel, um zu erfahren, ob denn Sokrates die nothwendigen, aber nicht rein geiſtigen Freuden und Genüſſe ganz von ſeinem höchſten Gute ausſchließen wolle. Wie Philebos die Stufe der ganz der ſinnlichen Seite des Lebens hingegebenen Genußſucht oder der ungezügelten Begierde darſtellt, ſo vertritt er ſelbſt den

Standpunkt der hin- und herſchwankenden Meinung, die oft das Richtige trifft und ſich über das Gemeine erhebt, oft aber auch wieder in den Irrthum zurückfällt, weil es ihr im Denken und Handeln an feſten Grundſätzen fehlt. Sehr fein hat dies Sokrates durch die Hinneigung deſſelben zum Gorgias und zur Rhetorik, ſowie durch ſeine Bekanntſchaft mit den Eriſtikern anzudeuten gewußt. Über beiden, der gewöhnlichen Sinnlichkeit und der ſchwankenden Meinung, ſteht nun Sokrates, der Vertreter der höhern Erkenntniß und der wahren Philoſophie.[40]) Auch ſein Bild iſt etwas trockener und farbloſer, als in den meiſten andern Dialogen, gehalten, indem ſeine charakteriſtiſche Perſönlichkeit mit ihrer faſt dämoniſchen Einwirkung auf die Seelen ſeiner Hörer ſo wenig, als ſeine feine Ironie, bedeutend hervortritt; vielmehr erſcheint er mehr als bloßer Philoſoph, etwa wie jener eleatiſche Weiſe im Sophiſten und Staatsmann, oder auch, wie Platon ſelbſt in den Gärten ſeiner Akademie gelehrt haben mag. Doch fehlt es nicht an echt ſokratiſchen Zügen; ſeine volksmäßigen Vergleichungen[41]) und Sprüchwörter, die heitern Scherze, mit denen er die ernſten und ſchwierigen Erörterungen zu unterbrechen liebt[42]), ſeine tiefe Frömmigkeit, mit welcher er alles Gute auf die Götter zurückführt, die Anſicht, daß Alles durch blinden Zufall entſtanden ſei, verwirft, überall in der Welt das Walten einer weiſen, allverbreiteten Vernunft findet und unerſchütterlich von der innigen Verknüpfung der menſchlichen Seele mit jener göttlichen Vernunft überzeugt iſt, erinnern uns oft an den Geiſt und die Ausdrucksweiſe des Sokrates. Dagegen gehen die ihm in den Mund gelegten, philoſophiſchen Erörterungen ſchon vom Anfange an weit über die ſokratiſche Lehre hinaus; denn nimmer hätte Sokrates, der das Weſen der Tugend allein in die Erkenntniß ſetzte, ſich dazu verſtanden, auch die Luſt, ſelbſt die allerreinſte, als ein Moment des Tugendbegriffs und des mit dieſem weſentlich gleichen Begriffs des höchſten Gutes gelten zu laſſen; auch war er der platoniſchen Ideenlehre, die hier ſchon faſt auf ihrem Höhepunkte erſcheint, nicht weniger fremd, als der pythagoreiſchen Anſchauungsweiſe, die er hier ſo geiſtvoll mit den Ideen zu verknüpfen weiß; am wenigſten aber verſtieg er ſich jemals zu einer ſo tief eindringenden Kritik

der frühern Syſteme, wie ſie auch hier, ähnlich wie im Sophiſten und im Phädon, alle ſeine Erörterungen begleitet. Platon ſelbſt deutet dies ſein Hinausgehen über Sokrates an, indem er dieſen wiederholt ſeine Lehren bald auf Götterſprüche, bald auf prophetiſche Ahnungen, bald auf Eingebungen einer begeiſternden, philoſophiſchen Muſe zurückführen läßt.[1])

Wenn nun in den Geſtalten des Sokrates, wie des Philebos, ſowie des zwiſchen beiden in der Mitte ſtehenden Protarchos, die drei Hauptgeſichtspunkte, nach denen die Menſchen damals, wie jetzt und zu allen Zeiten, über ihre Beſtimmung zu urtheilen und ihr Leben zu geſtalten pflegten, dargeſtellt oder doch wenigſtens ſkizzirt ſind, ſo möchte mancher wol fragen, warum in dem Dialog nicht auch ein Vertheidiger der vierten Richtung, nämlich der des Antiſthenes, auftrete, für die ja in den Reihen der dem Philebos entgegenſtehenden Partei ſich leicht ein Vertreter gefunden hätte. Doch liegt der Grund nicht fern, weshalb Platon dieſe Anſicht hier nicht zu Worte kommen ließ; ſie war nämlich nicht, wie die des Ariſtippos, der platoniſchen, hier vom Sokrates vertretenen, principiell entgegengeſetzt, ſondern in ihren Grundlagen eins mit derſelben; erſt als ſie einſeitig dabei ſtehen blieb, ſelbſt die reinſten Luſtgefühle und mit ihnen allen Sinn für das Schöne und den edlern, geiſtigen Genuß zu verwerfen, trennten ſich ihre Wege. Beides, jene Übereinſtimmung wie dieſe Verſchiedenheit, deutet Platon in einer ebenſo feinen, als den Dialog anmuthig belebenden Weiſe an, indem er zuerſt auf einen, dem Beginn unſers Geſprächs vorangegangenen Redekampf zurückweiſt, in welchem Sokrates noch ohne Weiteres das Gute in die Erkenntniß ſetzte, dann aber ihn auch im Dialog ſelbſt längere Zeit die Rolle jener ſtrengen Männer übernehmen und mit ihren Waffen die gemeinſchaftlichen Gegner, die Hedoniker, bekämpfen läßt, bis endlich nach deren Überwindung die bis dahin Verbündeten ſich trennen. So findet doch auch die Lehre des Antiſthenes eine für den Zweck des Dialogs genügende Berückſichtigung und Anerkennung. Aber auch Das iſt neu und eigenthümlich, daß Sokrates eine ſo wichtige Frage weder im Kreiſe ſeiner Schüler — denn die Vertheidiger der vernünftigen Einſicht, die man allenfalls ſeine Schüler nennen könnte, ſpielen hier eine

ganz ſtumme Rolle — noch in der Geſellſchaft bedeutender, ſei es nun ihm geiſtig verwandter oder fremder, Perſönlichkeiten beſprechen läßt, ſondern zwei faſt unbekannte Jünglinge ihm zur Seite ſtellt, über die wir nicht einmal genau erfahren, wer und von wannen ſie ſind. Denn nur vom Protarchos hören wir, er ſei ein Sohn des Kallias, wobei aber nicht ausdrücklich geſagt iſt, ob unter demſelben jener, aus dem Protagoras bekannte, reiche und gaſtfreie Gönner der Sophiſten zu verſtehen ſei; allerdings wäre der ſtrebſame und wißbegierige Jüngling, der Freund der Rhetorik, kein eben unwürdiger Sohn jenes für Geiſtesbildung ſchwärmenden und für den Ruhm, berühmte Männer zu bewirthen, zu ſeinem eigenen Schaden ſo empfänglichen Mannes geweſen. Dagegen könnte man den Philebos, an ſeinem Namen deutelnd, der einen Liebhaber jugendlicher Schönheit bedeutet, leicht für eine erdichtete Perſönlichkeit halten, wenn es nicht überhaupt der Weiſe Platon's widerſpräche, Namen zu erdichten. Wie in vielen andern Stücken, ſo iſt auch darin der Dialog dem Sophiſten und Staatsmann ähnlich, daß weder der Ort, wo, noch die Zeit, wann das Geſpräch gehalten ſein ſoll, beſtimmt oder auch nur durch irgend eine eingeſtreute Anſpielung angedeutet wird. Auch hierin erkennt man die ſtreng ſpeculative Haltung dieſer Geſpräche und die Abſicht, die Erörterungen, um mit einem großen Philoſophen zu reden, zu dem reinen Äther des Begriffs zu erheben.

Ganz beſonders tritt dieſer ſpeculative Charakter unſers Dialogs in der Regelmäßigkeit ſeines Baues und in dem planvollen Verhältniß ſeiner Theile zu einander hervor. Gerade aber in dieſer Beziehung ſcheint der Philebos an einem Mangel zu leiden, der, wenn er wirklich vorhanden wäre, ihm von vorn herein, nach dem von Platon ſelbſt angelegten Maßſtabe [11]), den Namen eines Kunſtwerks rauben, ja ſogar von einer kaum verzeihlichen Nachläſſigkeit zeugen würde. Der Dialog ſcheint nämlich ohne Anfang und ohne Schluß zu ſein; denn wie die erſten Worte des Sokrates ohne alle Vorbereitung gleich uns mitten in die Sache hinein führen und ſchon einen andern Anfang vorausſetzen, den Streit zwiſchen ihm und dem Philebos über den Vorzug der Luſt oder der Erkenntniß, ſo weiſen die Schlußworte des Protarchos darauf hin, daß die

Unterſuchung nicht abgeſchloſſen, ſondern noch ein Nachtrag, etwa über das Verhältniß der ſinnlichen Freuden zu den geiſtigen und zum Guten, zu erwarten ſei.[45]) Dürfen wir da etwa mit Patricius[46]) annehmen, daß Platon jene Fragen wirklich in beſondern, aber verloren gegangenen Dialogen behandelt habe, ſodaß durch einen eigenthümlichen Zufall gerade nur das Mittelſtück einer vom Guten handelnden Trilogie auf uns gekommen wäre? Oder hätte gar Aſt Recht, wenn er vermuthet, Platon habe allerdings den Plan zu einer ſolchen Trilogie oder Tetralogie entworfen und den Philebos als Grundlage derſelben ausgearbeitet, ſei aber an der Abfaſſung der übrigen Geſpräche verhindert worden, und wenn er daraus auch den Mangel an dramatiſcher Einkleidung unſeres Dialogs herzuleiten ſucht, da dieſer ja nur ein flüchtiger Entwurf geweſen ſei, deſſen mangelhaften Anfang und Schluß ſein Verfaſſer ſpäter zu verbeſſern ſich vorbehalten habe? Aber das Eine iſt ſo unwahrſcheinlich, ja unzuläſſig, als das Andere. Denn wenn wir auch annehmen wollten, daß der gute Stern, der im Übrigen über Platon's Schriften gewaltet hat, gerade ſo wichtigen Dialogen weniger hold geweſen ſei, ſo iſt doch ein ſo ſpurloſes Verſchwinden derſelben, daß nicht einmal eine Notiz von ihrem Vorhandenſein, etwa in den Schriften der Neuplatoniker, ſich erhalten haben ſollte, kaum denkbar. Noch weniger aber werden wir es unſerm Platon zutrauen, daß er ſeine vermeintliche Trilogie gerade mit dem Mittelſtücke angefangen habe; oder wollten wir es für möglich halten, daß ein Äſchylos etwa die Choëphoren früher gedichtet habe, als den Agamemnon? Überhaupt beruht Aſt's Anſicht, daß der Philebos ein unvollendeter Entwurf ſei, auf dem Vorurtheil, Platon habe nothwendig alle ſeine Dialoge mit gleicher, künſtleriſcher Vollendung ausarbeiten müſſen, ein Vorurtheil, das ſelbſt auf Schleiermacher nicht ganz ohne Einfluß geblieben iſt, wenn er die äußere Behandlung unſeres Geſprächs vernachläſſigt nennt und hinzufügt, es werde wol ein allgemeines Urtheil ſein, daß es von dieſer Seite keinen ſo reinen Genuß gewähre, als die meiſten übrigen platoniſchen Werke. Man kann dies zugeben, inſofern man dabei die Kunſtvollendung der drei unmittelbar vorangegangenen Dialoge oder auch des Protagoras und

Gorgias im Auge hat; man ist aber doch einem Platon, der immer weiß, was er thut, soviel Gerechtigkeit schuldig, ehe man ihm zu Last legt, ein unvollendetes oder vernachlässigtes Werk in die Welt geschickt zu haben, sich selbst zu fragen, ob er wol einen Grund hatte, in diesem oder jenem seiner Gespräche das künstlerische Element hinter das philosophische mehr, als er sonst zu thun pflegt, zurücktreten zu lassen. Die Antwort auf diese Frage haben wir bereits, und, wie zu hoffen ist, zu Platon's genügender Rechtfertigung, in dem überwiegend speculativen und dialektischen Inhalte des Philebos gefunden, der gerade diese strenge und schmucklose Form nothwendig zu erfordern schien. Aber diese Einfachheit der Form würde allerdings zur Nachlässigkeit werden, wenn sich wirklich im Philebos, statt der logischen Ordnung, die wir gerade von streng philosophischen Werken am meisten fodern, entweder Sprünge und Lücken oder überflüssige Abschweifungen fänden und wenn namentlich der Anfang kein Anfang, der Schluß kein Abschluß wäre. In der That aber erkennen wir auch in diesem scheinbar unvermittelten Anfange und in diesem vor dem Ende abbrechenden Schluß eine wirklich künstlerische Absicht und planvolle Berechnung. Mögen wir auch den seltsamen Einfall irgend eines Neuplatonikers, daß diese Anfangs- und Endlosigkeit eine symbolische Darstellung des ebenfalls anfangs- und endlosen höchsten Gutes sei [47]), belächeln, so beruht doch des Olympiodoros Ansicht, Platon habe, indem er auf Früheres zurückweisend begann und auf Späteres vorausdeutend schloß, damit anzeigen wollen, daß die menschlichen Güter nicht die höchsten seien, sondern daß es über ihnen noch ein höheres Gut gebe, das aller menschlichen Güter Anfang und Ende sei, wenigstens auf einer Ahnung des Richtigen. Sie fehlt aber darin, daß sie das Verhältniß unsers Dialogs zu den als vorangegangen und nachfolgend gedachten Erörterungen gerade umkehrt; denn während diese sich, wenn sie ausgeführt wären, nur auf die Fragen nach dem höchsten, menschlichen Gute und nach dem Werthe der sinnlichen Freuden bezogen haben würden, ist der Zweck unsers Dialogs ein viel umfassenderer, indem er alle menschlichen Güter auf die Idee des höchsten Gutes zurückführt. Vielmehr will Platon, indem er den Anfang der

Unterredung an einen vorangegangenen Streit über die Frage, ob Erkenntniß, ob Luſt ein größeres Gut ſei, anzuknüpfen ſcheint, damit recht gefliſſentlich zu erkennen geben, daß er über dieſe Frage, deren verſchiedene Beantwortung die Anhänger des Ariſtippos und Antiſthenes entzweite, längſt hinaus ſei und ſie nur als Anknüpfungspunkt weiter gehender Forſchungen anſehe, als deren Ergebniß ſich herausſtelle, daß weder die Hedoniker, noch die Kyniker die richtige Antwort gefunden haben und daß ſie auch von dem Standpunkte der rein ſokratiſchen Ethik aus gar nicht zu löſen ſei. Dadurch aber, daß er den Sokrates dem in ihn dringenden Protarchos noch einen Nachtrag verheißen läßt, will er anzeigen, daß für das praktiſche Leben allerdings eine richtige Würdigung und Schätzung auch jener Freuden, die nicht eine unmittelbare Folge der Erkenntniß, ſondern der menſchlichen Natur nothwendig ſind, ganz wünſchenswerth ſei, daß es aber nicht zu der Aufgabe dieſes Dialogs gehöre, von denſelben zu handeln, da ihnen gar kein ſittlicher Werth zugeſtanden werden könne, ſie alſo von jener Miſchung göttlicher und menſchlicher Güter, die am Schluß beſchrieben wird, ſchlechthin auszuſchließen ſeien. Dabei mag indeſſen immerhin angenommen werden, daß Platon wirklich beabſichtigt habe, namentlich der Betrachtung jener wunderbar aus Freude und Leid gemiſchten Gefühle, die das Element ſowol der Tragödie, als der Komödie ſind und in deren Weſen er hier ſo tiefe Blicke thut, noch einen beſondern Dialog zu widmen; denn auf dieſe namentlich bezieht ſich ſein Verſprechen (S. 50), am folgenden Tage dem Protarchos weiter Rede zu ſtehen. Wir erinnern uns dabei, daß der Schluß des Theätetos mit derſelben Wendung auf den Sophiſten hinweiſt.

Auch wenn wir nicht mit Socher ſagen möchten, daß der Philebos mit allen platoniſchen Grazien ausgeſchmückt ſei, ſo müſſen wir doch ſeinem treffenden Urtheile beiſtimmen, daß der Dialog, ganz den Geſetzen der Schönheit gemäß, wie in einer Schlangenlinie ſich bewegend, ſich oft von der geraden Linie zu entfernen ſcheine, aber immer wieder derſelben begegnend ſich nähere. Aber dieſe Umwege, die wir in allen platoniſchen Geſprächen wiederfinden und die mit der gleichſam im Kreiſe ſich bewegenden, dialogiſchen Form unzertrennlich verbunden

ſind, hindern uns nicht, den kunſtvollen Plan klar zu überſchauen, nach welchem ſeine Theile in ſchöner Folge mit einander ſo verbunden ſind, daß ſeine Grundidee, das höchſte Gut, auf jeder Station deutlicher heraustritt, bis ſie endlich, von allen falſchen Vorſtellungen gereinigt, in voller Klarheit vor uns aufgeht. Zwar können wir die Dreitheilung, die ſchon Olympiodoros und in etwas anderer Weiſe Socher in dem Dialog wahrgenommen zu haben glaubten, nicht in demſelben finden. Denn wenn Jener annimmt, daß Sokrates im erſten und letzten Theil mehr dialektiſch und ſyllogiſtiſch verfahre, in der Mitte aber gerader auf das Ziel losgehe, daß ein aus Erkenntniß und Luſt gemiſchtes Leben das beſte ſei, ſo hat er allerdings richtig erkannt, daß die mehr populäre und pſychologiſche Darſtellung der Luſt und des Schmerzes und ihrer verſchiedenen Arten von den dialektiſchen Erörterungen gleichſam eingefaßt wird, und durch ſie ihren Halt und ihre Stütze bekommt; aber er verkennt, daß doch der überwiegend größte Theil des Geſprächs einen dialektiſchen Charakter hat und daß auch die Dialektik des letzten Abſchnittes eine ganz andere iſt, als die des Anfangs. Socher dagegen, der einen metaphyſiſchen, dialektiſchen und pſychologiſchen Theil annimmt, würde der Wahrheit ziemlich nahe gekommen ſein, wenn er die Dialektik dem erſten Abſchnitte, die Metaphyſik dem dritten, die Pſychologie dagegen dem zweiten hätte anweiſen wollen. Am ſicherſten und zugleich am meiſten mit Platon's ſonſtiger Art übereinſtimmend werden wir fünf, freilich dem Umfange nach ziemlich ungleiche Haupttheile unterſcheiden, deren jeder ſowol ein beſtimmtes Moment des Grundgedankens entwickelt, als auch ſeinen eigenthümlichen Ton und Charakter hat.

Der erſte Theil (— Kap. 5) läßt uns, gleich dem Prolog der Tragödien, einen Blick auf die ſtreitenden Parteien thun, auf den Philebos, den hartnäckigen Anbeter der Luſtgöttin, auf den Sokrates, den frommen Verehrer einer höhern und edlern Gottheit, auf den Protarchos, der, obgleich auf des Philebos Seite ſtehend [48]), doch für beſſere Belehrung empfänglich iſt, endlich auf die zu beiden Seiten geſchaarten Anhänger der Luſt und der Erkenntniß. Ohne Umſchweife zeigt nun Sokrates den ſtreitenden Parteien ſofort das letzte Ziel der jetzt

beginnenden Erörterungen, nämlich die Aufſuchung eines dritten Princips, das, umfaſſender als beide, ſie zu einer höhern Einheit vereinige. Zugleich wird ſchon hier darauf hingewieſen, daß dieſes Dritte der Erkenntniß verwandter ſei, als der Luſt. Daß aber weder dieſe, noch jene geeignet ſei, ein abſolutes Princip der Ethik abzugeben, wird eben ſo wahr als einfach daraus gefolgert, daß es nach ihrem Grade, wie nach dem ſittlichen Werthe verſchiedene Arten der Luſt, wie der Erkenntniß gebe, daß alſo beide Begriffe der Einheit und Feſtigkeit ermangeln, die von den Grundbegriffen der Wiſſenſchaft zu verlangen ſei. Dies führt nun auf die viel beſtrittene Frage zurück, ob etwas zugleich Eins und Vieles ſein könne, eine Frage, die hier zwar nur beiläufig aufgeworfen zu werden ſcheint, weil Protarchos bezweifelt, daß es verſchiedene, einander ihrem ſittlichen Werthe noch entgegengeſetzte Arten der Luſt geben könne, die aber in der That die Grundlage aller jener ſpätern Erörterungen iſt, in denen nachgewieſen wird, daß überall in der Welt Begrenztes mit Unbegrenztem, alſo Einheit mit Vielheit verbunden ſei.

Der zweite Abſchnitt (— Kap. 12.) ſtellt nun die Frage mehr in den Vordergrund, ob es ein Höheres gebe, als Luſt und Erkenntniß, und worin es beſtehe. In der Behandlung dieſer Frage aber zeigt ſich ſogleich der dialektiſch-metaphyſiſche Charakter des Dialogs und ſein Streben nach einem höhern Ziele, als nach dem höchſten Gute des Menſchenlebens. Denn zur Beantwortung derſelben hätte, wenn es blos auf dieſe ankam, die klare und lichtvolle Entwickelung am Schluſſe dieſes Abſchnitts vollkommen genügt, daß die menſchliche Natur, bei ihrem, zwiſchen den Göttern und Thieren in der Mitte ſtehenden Doppelweſen, weder ein Leben der bloßen Luſt ohne Erkenntniß, noch ein Leben der bloßen Erkenntniß ohne Luſt zu ertragen vermöge, ja, daß beide Seiten gar nicht ohne einander ſein können, daß alſo eine dritte, aus beiden gemiſchte Lebensweiſe die Beſtimmung des Menſchen ſei. Um aber zu dieſem Ergebniß zu gelangen, müſſen wir uns erſt durch eine dialektiſche Erörterung durcharbeiten, welche die Frage, ob Eins auch Vieles ſein könne, wieder aufnimmt und nach einer ernſten Warnung, weder ſofort das Eine und Unbegrenzte im ſchroffeſten Gegenſatze einander entgegenzuſtellen und dabei die vielen, beide

Enden des Gegensatzes vermittelnden Begriffe zu überspringen, noch auch im jugendlichen Eifer allzu rasch die Identität des Einen und Vielen zu verkünden, ohne nachzuweisen, wie das Eine zum Vielen werde und umgekehrt, mit großer Klarheit das Wesen der Ideen hervorhebt, die nicht blos die einheitlichen Gattungsbegriffe, sondern auch die Vielheit der Artbegriffe in sich fassen und durch Vermittelung dieser die quantitative und qualitative Unbestimmtheit und Unbegrenztheit der einzelnen Dinge aufheben und an Maß, Zahl und Regel binden. Unmöglich kann diese höchst speculative und die Spitzen der platonischen Philosophie berührende Erörterung blos den formalen Zweck haben, nochmals nachzuweisen, daß es verschiedene Arten der Lust, wie der Erkenntniß geben könne und wirklich gebe; vielmehr steht sie in der genauesten Beziehung zu den tiefer eindringenden Forschungen des folgenden Abschnitts über das Begrenzende und Unbegrenzte und über die Verknüpfung beider durch ein höheres, ursächliches Princip, auf die auch bereits, in der Anführung der Ansicht der Pythagoreer, ausdrücklich hingewiesen wird. So erscheinen schon hier die drei Begriffe: Einheit, Vielheit, Unbegrenztheit, in einem ganz neuen Lichte; denn das Mittelglied zwischen dem Einen und Unbegrenzten ist die Zahl oder die bestimmte Vielheit, die an beiden Theil hat und daher beide zu vermitteln geeignet ist; so ist also die Vielheit eigentlich das Begrenzende, über ihr aber steht, als Ursache derselben und als Princip ihrer Verknüpfung mit dem Unbegrenzten, die Einheit. Während aber diese Gedanken hier noch ganz abstract gehalten sind, treten sie in dem folgenden, höchst wichtigen Abschnitte viel concreter und inhaltsvoller auf.

Dieser ganze dritte Theil (— Kap. 17), dessen Ende durch die Ankündigung des Sokrates bezeichnet wird, er werde nun zu der psychologischen Untersuchung über den Ursprung und Sitz der Lust, wie der Erkenntniß, übergehen, würde als eine mehr oder weniger unnütze Episode erscheinen, wenn blos die Frage nach dem Vorzuge der Lust oder Vernunft die Aufgabe des Dialogs wäre. Denn er trägt zur Lösung derselben, unmittelbar wenigstens, gar nichts bei; vielmehr wird die am Schlusse des zweiten Abschnitts angekündigte Darstellung der beiden verschiedenen Lebensweisen erst im folgenden Theile wie-

der aufgenommen. Dagegen ſind dieſe ſtreng philoſophiſchen, dialektiſch-metaphyſiſchen Erörterungen für den Grundgedanken des Dialogs, wie wir ihn oben beſtimmt haben, von der größten Wichtigkeit. Ihr Zweck iſt, nachzuweiſen, daß zwar überall, in der Natur wie im Menſchenleben, Begrenztes mit Unbegrenztem verbunden ſei, daß ferner dieſe beiden Seiten, jede für ſich allein gedacht, bloße Abſtractionen ſeien und daß erſt aus ihrer Miſchung das wirkliche Daſein hervorgehe, daß aber über beiden ein höheres, urſächliches Princip angenommen werden müſſe, das durch ſeine bildende Kraft die Verknüpfung beider bewirke, indem dieſe ſonſt unmöglich wäre. Bei dem erſten dieſer Sätze bleibt Platon noch in den Bahnen der Pythagoreer, namentlich des Philolaos; bei dem zweiten geht er weit über dieſen hinaus und kommt, an den großen Gedanken des Anaxagoras von der weltordnenden Vernunft anknüpfend, auf ſeinen eigenen Standpunkt zurück. Denn jenes cauſale Princip iſt nichts Anderes, als die weltbildende, göttliche Vernunft, die Quelle aller Ordnung und Harmonie in der natürlichen und ſittlichen Welt, ſowie der Schönheit, die wir überall anerkennen, wo wir Mannichfaltiges von der Einheit des Geſetzes und der Vernunft beherrſcht ſehen. So erhebt ſich die Betrachtung zu den höchſten Regionen, zu jener weltbeherrſchenden, geiſtigen Macht, der die erhabenſte aller Ideen entſtammt, die Idee des höchſten Gutes, die auch die menſchlichen Güter erſt zu Gütern macht. Die nächſte Anwendung dieſer Wahrheiten auf die urſprüngliche Frage iſt nun, daß im menſchlichen Leben die Luſt das Unbegrenzte, die Vernunft oder Erkenntniß das Begrenzende, das aus beiden Gemiſchte das Leben ſelbſt iſt, das ohne die Verbindung beider Seiten, bei Menſchen wenigſtens, nicht beſtehen kann, daß dieſes aber ſeine Quelle weder in ſich ſelbſt, noch in einer jener Seiten haben kann, ſondern ſie in einem höhern Weſen haben muß, ſodaß die Elemente des Leibes den Elementen des großen Ganzen, die Vernunft aber der göttlichen Vernunft entſtamme. Hieraus geht nun zweierlei hervor, zunächſt, daß für die Menſchen nur ein aus Erkenntniß und Luſt gemiſchtes Leben möglich iſt, ſodann, daß die Vernunft, weil der höchſten Urſache verwandt und ähnlich, zwar nicht ſelbſt das höchſte Gut iſt, dieſem aber

näher steht, als die Luſt. Wir haben in dieſem Abſchnitte den Höhepunkt des Geſprächs erreicht, auf welchem wir, zu höhern Sphären erhoben, einen freiern und weitern Blick auf das Menſchenleben zu thun im Stande ſind, als bei einer beſchränkten, nicht zu dieſen Höhen ſich erhebenden Betrachtungsweiſe. Denn wir erkennen die Nothwendigkeit einer ewigen, ſittlichen wie natürlichen Weltordnung und eines höchſten, vernünftigen Princips derſelben; wir ahnen etwas von ſeinem verborgenen, ewigen Weſen; wir begreifen, daß zwiſchen den Geſetzen der Natur und des Menſchenlebens kein Widerſpruch, ſondern ewige Harmonie beſtehe. Auch in dieſer Beziehung hat der Philebos große Ähnlichkeit mit dem Sophiſten, wo ebenfalls der dritte Theil der eigentliche Gipfel des Dialogs war. Der Erhabenheit des Inhalts entſpricht durchaus der feierliche, faſt geheimnißvolle Ton dieſes Abſchnitts; denn Sokrates trägt ſeine Lehre vom Begrenzenden und Unbegrenzten, die er ſchon vorher auf eine göttliche Belehrung zurückführte, ſowie von den vier Momenten des Guten, ganz in dem Tone eines tiefe Weisheit lehrenden Propheten vor, ohne dabei ſeine gewohnte Mäeutik anzuwenden; den großen Gedanken einer allbeherrſchenden Weltvernunft aber leitet er hier nicht ausdrücklich vom Anaxagoras, ſondern überhaupt von den Alten und von der übereinſtimmenden Anſicht aller Weiſen her.[19])

Im vierten Theile ſteigen wir an unſers Platon's Hand von jenen Höhen wieder zu der Betrachtung des menſchlichen Seelenlebens herab, um durch eine genaue Abwägung ſowol der einzelnen Luſtgefühle und Kenntniſſe unter ſich, als auch beider gegen einander, auf mehr empiriſchem Wege, zu demſelben Ziele zu gelangen, das uns ſoeben auf dem Wege der Dialektik klar geworden iſt, nämlich zu der Nothwendigkeit einer harmoniſch aus Erkenntniß und reiner, wahrer Luſt gemiſchten Geſtaltung des ſittlichen Lebens, um durch ſie nicht nur das höchſte, menſchliche Gut zu erlangen, ſondern auch, ſoviel als möglich, unſer Leben zu einem Abbilde der göttlichen Idee des unbedingt Guten zu machen und die urſprüngliche Einheit dieſer Idee mit Dem, was unſers Strebens höchſtes Ziel iſt, zu erkennen. Wie nun dieſe Betrachtungen ſich über eine weite Fläche erfahrungsmäßiger Kenntniß unſerer Seelenzuſtände ver-

breiten, überall neue Gesichtspunkte hervorhebend, neue Wahrheiten und Beziehungen andeutend und zum Theil mit der Klarheit des Begriffes in die tiefsten Geheimnisse des Gefühlslebens eindringend, die Grundzüge bald einer psychologischen Pathologie, bald einer auf Seelenkunde gebauten Ästhetik, bald wieder einer Wissenschaftlehre oder vergleichenden Zusammenstellung aller Wissenschaften mit Beziehung auf des Menschen höchste Zwecke entwerfend; so nimmt auch dieser Abschnitt unter allen den größten Umfang ein (— Kap. 36) und geht endlich in einem fast unmerklichen Übergange in den Schluß über, der die hier beschriebenen Elemente der Mischung zu einem wohlgeordneten Ganzen zusammenstellt. Wir unterscheiden in diesem wichtigen und inhaltreichen Abschnitte drei verschiedene Gedankenreihen, die in allmälig aufsteigender Bewegung sich stufenweise dem Ziele der Untersuchung annähern. Die erste sucht die ursprünglichen Quellen der Lust, wie des Schmerzes sowol im Körper, als in der Seele auf und führt, im Sinne einer gründlichen Naturphilosophie, diesen auf die Störung, jene auf die Wiederherstellung der Harmonie des körperlichen oder psychischen Organismus zurück; sie findet schon in der ersten Regung der Begierde nicht einen Act des Leibes, sondern der Seele, ein Streben derselben nach dem Guten; sie weist der Lust, wie überhaupt dem Gefühl, ihren Platz auf dem weiten Gebiete des Unbestimmten, zwischen Gegensätzen Schwankenden, nie sich selbst Gleichen, stets auf eine ganz unberechenbare Weise dem Grade nach Verschiedenen, also des Unbegrenzten an, das der Erkenntniß als des Begrenzenden bedarf; sie zeigt, daß in jedem Gefühl der Lust und des Schmerzes, von dem die Seele berührt wird, schon höhere Thätigkeiten der Seele, Gedächtniß, Nachdenken, Urtheil, wenn auch unbewußt, hervortreten, und zieht daraus den Schluß, daß es ebensowol wahre und falsche Lustgefühle, als Urtheile, gebe, daß also eine sittliche Würdigung derselben sowol möglich als nothwendig sei; sie befolgt dabei den Gang, daß sie von den Gefühlen des Körpers zu denen der Seele und endlich zu den gemischten oder beiden gemeinschaftlichen fortschreitet (— Kap. 26). Die zweite Erörterung verfolgt nun den Unterschied der falschen und wahren oder unreinen und reinen

Freuden weiter, und zeigt in einer meiſterhaften, pſychologiſchen Entwickelung, daß beiweitem die meiſten Luſtgefühle, ſowol des Körpers als der Seele, als auch die beiden gemeinſamen, mit ihrem Gegentheil, dem Gefühl des Schmerzes, vermiſcht und ſchon deshalb kein Gut zu nennen ſeien, daß dieſer Name alſo nur den reinen, ſchmerzloſen, aus dem Anblicke ſchöner Farben und Formen oder aus dem Anhören reiner und ſchöner Töne hervorgehenden Luſtgefühlen zukomme, zu denen ſich die Betrachtung erhebt, nachdem ſie lange bei den Gefühlen des Tragiſchen und Komiſchen verweilt und die wunderbare Miſchung derſelben aus Gegenſätzen trefflich beſchrieben hat. In dieſe Reihe iſt nun auch die Widerlegung der beiden Gegenparteien kunſtreich verflochten, ſowol der Hedoniker, die jede Luſt ohne Weiteres für ein Gut nahmen, als auch jener ſtrengern und ernſtern Männer, die, im Geiſte des Antiſthenes, nicht nur der Luſt den Namen eines Gutes unbedingt abſprachen, ſondern ihr gar nicht einmal einen poſitiven Werth beilegten, indem ſie alle Freude lediglich in die Abweſenheit des Schmerzes ſetzten. Denn aus der ganzen Entwickelung geht klar hervor, daß die Einen wie die Andern über das Weſen der menſchlichen Natur im Irrthume ſind (— Kap. 34). Dieſer beſchreibenden Eintheilung und ſittlichen Würdigung der Luſtgefühle tritt nun eine in ganz ähnlicher Weiſe, nur kürzer, durchgeführte Claſſificirung der verſchiedenen Formen der Erkenntniß gegenüber, die ebenfalls, je nach der Verſchiedenheit ihrer Objecte und der in ihnen beſonders wirkſamen Geiſtesthätigkeiten, mehr oder minder rein und vollkommen ſind. Zunächſt wird hier das Gebiet des Wiſſens in zwei große Felder eingetheilt, in das Feld der praktiſchen, auf die Ausübung einer Kunſt und die Hervorbringung eines beſtimmten Werkes berechneten Kenntniſſe und in das der rein theoretiſchen, zur Erziehung und Bildung des Geiſtes nothwendigen Wiſſenſchaften. Natürlich wird dieſen der Vorzug vor jenen gegeben, da ſie es blos mit reinen Formen und Begriffen, nicht, wie jene, zugleich mit dem Stofflichen zu thun haben. Aber auch in ſich ſelbſt zerfallen dieſe beiden Hauptklaſſen der Erkenntniß nach demſelben Princip wieder in zwei Arten, eine niedere und eine höhere; denn unter den auf Werkthätigkeit abzweckenden Wiſſenſchaften

beruhen die einen blos auf empiriſchem Wiſſen und bauen auf die Thatſachen der Erfahrung ihre weitern Combinationen und Berechnungen; ſie bewegen ſich alſo auf dem Gebiete des Wahrſcheinlichen, nicht der Wahrheit, und auf dem der bald richtigen, bald falſchen Meinung, nicht des Wiſſens; die andern ſind Anwendungen einer höhern und gewiſſern Erkenntniß, nämlich der Wiſſenſchaften der Zahl, des Raummaßes und des Gewichtes, alſo der Arithmetik, Geometrie und Statik auf die Bearbeitung der natürlichen Stoffe; ſie ſtehen daher auf einer höhern Stufe, weil ſie das Ergebniß eines feſten und ſichern Wiſſens ſind. Dieſer Unterſchied wiederholt ſich in einer höhern Form auf dem Felde des theoretiſchen Wiſſens. Über die gewöhnliche Kunſt des Zählens, Rechnens und Meſſens, die es mit concreten, ihrem Inhalte nach von einander verſchiedenen Größen und Einheiten zu thun hat, erhebt ſich die reine Zähl- und Meßkunſt, deren Gegenſtand qualitativ nicht verſchiedene Größen, alſo die abſtracten Zahlen und Figuren ſind; die reine Mathematik ſteht der höchſten Erkenntniß näher, als die angewandte. Hier iſt Wahrheit der Gegenſtand der Erkenntniß und ſtatt der ſchwankenden Meinung herrſcht feſte Gewißheit. Über beide Hauptgebiete des Wiſſens aber erhebt ſich die Königin und die Seele aller Wiſſenſchaften, die Dialektik, die dem Platon ungefähr daſſelbe iſt, was wir jetzt Philoſophie nennen. Ihr Gegenſtand ſind die ewigen Principien alles Wiſſens, die Ideen, das wahrhafte, weſentliche, ſtets ſich gleichbleibende Sein, das Höchſte, zu dem der denkende Geiſt ſich erheben kann. Dagegen werden zwei andere Wiſſenſchaften, die der Dialektik die Herrſchaft über das Reich der Erkenntniß ſtreitig zu machen ſcheinen, die Rhetorik und die Naturwiſſenſchaft, von dieſer Ehre ausdrücklich ausgeſchloſſen, da beide nur in der Sphäre der Meinung, des Wahrſcheinlichen und ewig Wechſelnden ſich bewegen. Das letzte Ziel dieſer höchſt bedeutenden Erörterungen iſt nun wieder die Anerkennung, daß Vernunft und Erkenntniß dem Weſen des höchſten Gutes verwandter und ähnlicher ſeien, als ſelbſt die reinſte und edelſte Luſt. Bewundernswürdig iſt in dieſem ganzen Abſchnitte der lückenloſe Fortſchritt der Betrachtung von den unvollkommenſten Zuſtänden des Seelenlebens und den erſten, unklaren Regungen eines höhern Strebens

zu der höchſten und reinſten Vernunfterkenntniß, wobei durchweg eine reiche Erfahrung mit der tiefſten Philoſophie Hand in Hand geht.

Endlich ſchließt der fünfte Abſchnitt die ganze Unterſuchung ab, indem er nicht nur die nächſte Aufgabe löſt, ein aus Erkenntniß und ſchmerzloſer Luſt gemiſchtes Leben als das dem Menſchen wünſchenswertheſte nachzuweiſen und zugleich die Art und Weiſe dieſer Miſchung zu beſchreiben, ſondern ſich auch über dieſelbe zu dem höchſten Ziel unſeres Dialogs erhebt, zu der Beſtimmung der Idee des höchſten und ewigen Gutes, inſofern daſſelbe ſich den Einzelnen mittheilen und umgeſtaltend, vergeiſtigend und beſeligend auf ihr ſittliches Leben wirken kann. In dieſem Schluß laufen alle im Gange des Geſprächs angeknüpften Fäden zuſammen; denn wie die Darſtellung des aus zwei Elementen gemiſchten Lebens, das für die Menſchen das beſte iſt, auf der pſychologiſchen Darſtellung und Gliederung der einzelnen Luſtgefühle und Wiſſenſchaften beruht, ſo werden in dem höchſten Gute, inwieweit der Menſch es anzuerkennen und ſich anzueignen vermag, alle einzelnen Momente der dialektiſchen Entwickelungen des dritten Abſchnittes zur Einheit zuſammengefaßt. Die jetzt nach ſo langen Vorbereitungen raſch, dem Protarchos faſt zu raſch und gleichſam ungeduldig zum Ziele eilende Erörterung ſchreitet auch hier auf drei Stufen fort; ſie beſchäftigt ſich zuerſt mit den Elementen des menſchlichen Gutes und findet bald, auf die frühern Auseinanderſetzungen geſtützt, daß keine Wiſſenſchaft, ungeachtet ihrer vorher nachgewieſenen Rangverſchiedenheit, von dem Begriffe des Guten auszuſchließen, dagegen jede mit Schmerz gemiſchte Luſt demſelben völlig fernzuhalten und nur gewiſſermaßen als ein nothwendiges Übel der menſchlichen Natur, zu dulden, vielmehr nur die ethiſch-äſthetiſche oder reine und ſchmerzloſe Luſt als ein, wenngleich untergeordnetes Moment jenes Begriffs anzuſehen ſei (— Kap. 40). Sie erhebt ſich darauf zu der Idee des höchſten Gutes und wagt einige kühne Blicke in das Weſen derſelben, indem ſie, daran verzweifelnd, ſie in ihrer ungetheilten Einheit auffaſſen zu können, in ihr die drei Momente der Schönheit, des Ebenmaßes und der Wahrheit findet (— Kap. 41). Sie ſteigt endlich wieder zur Menſchenwelt

herab und beſchreibt die Wechſelwirkung des Göttlichen und Menſchlichen; ſie zeigt, daß das höchſte Gut des einzelnen Menſchenlebens, inſofern daſſelbe nicht auf die rein menſchliche Sphäre beſchränkt, ſondern auf die erhabenſte aller Ideen oder auf die ſittliche Weltordnung bezogen wird, aus fünf Elementen beſtehe, von denen drei, das Maß oder das Zweckgemäße, das Schöne oder Vollkommene und ſich ſelbſt Genügende, endlich die Vernunft, der höhern Ordnung angehören und das Menſchliche mit dem Göttlichen verknüpfen, die beiden andern dagegen, die Erkenntniß und Wiſſenſchaft in allen ihren Geſtalten und die reine, ſittliche Luſt, blos dem Menſchen angehören und gleichſam die Organe ſind, mit denen er jene höhern Güter aufzunehmen vermag. So bildet ſich gleichſam aus fünf Gliedern einer vom Himmel zur Erde herabreichenden Kette von Gütern das höchſte, dem Menſchen erreichbar, aus dem Edelſten und Beſten ſeiner gottverwandten Natur harmoniſch gemiſchte Gut. Ein ſechstes Glied, das die Menſchen meiſtens als einen Theil dieſes Gutes anſehen, die weniger reinen, ſinnlichen Freuden und Genüſſe, wird hier ausdrücklich als ein zu jener Miſchung nicht gehöriges bezeichnet und nur deshalb angedeutet, weil die mit der Ausübung der natürlichen Lebensfunctionen, inſofern die Harmonie derſelben nicht irgendwie geſtört iſt, unzertrennlich verbundenen Luſtgefühle eine nothwendige Mitgift des Menſchenlebens, an ſich aber weder gut noch böſe ſind. Der Kreis, den die Unterredung in ihren einzelnen Theilen beſchrieb, iſt geſchloſſen, ihr höchſter Zweck erreicht; wie über dem Begrenzenden und Unbegrenzten ſich die höchſte Vernunft, die Urſache ihrer Verknüpfung und alles einzelnen Daſeins, erhob, ſo ſteht hier über der Miſchung der Erkenntniß und der höhern Luſt im menſchlichen Leben die Idee des höchſten Gutes, in welcher jene höchſte Vernunft ſich den Menſchen am deutlichſten offenbart.

Wenn nun aus dieſem Abriß der ſtrenge, folgerechte, unverrückt ihr letztes Ziel im Auge behaltende Gang der Unterſuchungen unſers Geſprächs erkannt werden mag, ſo vermiſſen wir doch in demſelben weder jene dem Platon eigene, kunſtvolle Verflechtung der einzelnen Theile in einander, welche Socher rühmt, und die mannichfaltigen Wechſelbeziehungen derſelben,

noch auch die uns ebenfalls aus den meiſten übrigen Dialogen bekannte Kunſt, mit welcher er ſein berechnend, um ſeine Leſer nicht durch das Einförmige und Anſtrengende der rein dialektiſchen Erörterungen zu ermüden, dieſen im anmuthigen Wechſel concretere und lebensvollere Darſtellungen folgen läßt. Zunächſt bilden Anfang und Ende des Dialogs einen ſchönen Kreis; denn ſchon im erſten Abſchnitt wird die Frage aufgeworfen, die im letzten nach allen Seiten hin und in viel höherer Weiſe, als es im Anfange erſchien, gelöſt wird; dort ſehen wir zwei kämpfende Parteien, von denen die eine der Luſt, die andere der Vernunft, als ihrer Göttin, folgt; hier erſcheinen beide im Irrthum, weil ſie theils die menſchliche Natur nicht vollſtändig erkannt, theils ihre Frage nicht auf die Idee des höchſten Gutes, ſondern nur auf das menſchliche bezogen haben; dort wurde die Verbindung der Einheit und Mannichfaltigkeit als ein Axiom hingeſtellt, hier wird ſie als ein Weltgeſetz anerkannt und ſelbſt in der Idee des höchſten Gutes aufgefunden, da in derſelben drei, wenn auch weſensgleiche, aber doch für die menſchliche Betrachtung verſchiedene Seiten unterſchieden werden. Der dritte Abſchnitt ſteht in der Mitte, weil er die Grundprincipe der ganzen Unterſuchung in der klarſten Form ausſpricht und das Centrum des Dialogs bildet, von welchem die Radien nach verſchiedenen Seiten hin auslaufen. Seine Vorbereitung iſt der zweite, während der vierte die Anwendung der in ihm entwickelten Wahrheiten auf das wirkliche Leben enthält, der fünfte endlich das Abſtracte mit dem Concreten, das Theoretiſche mit dem Praktiſchen lebensvoll verbindet; denn er zeigt, wie ſowol die an ſich unbegrenzte und unbeſtimmte, unendlich mannichfaltige Luſt, als auch das Begrenzende, die Erkenntniß, die aber ſelbſt wieder eine mannigfaltige iſt, nur durch die Beziehung auf das höchſte Gut ſowol harmoniſch mit einander verknüpft, als in ſich ſelbſt geläutert und geregelt werden können. In jedem dieſer drei Abſchnitte aber iſt eine dialektiſche Entwickelung mit einer mehr praktiſchen und populären Erörterung verbunden, nur in dem vierten in einem umgekehrten Verhältniſſe, wie in den beiden vorhergehenden. Denn im zweiten Theile folgt den Beſtimmungen über die Begriffe des Einen, Vielen und Unbegrenzten eine Beſchreibung des Lebens der Luſt und Vernunft,

aus welcher das Ungenügende beider hervorgeht; im dritten geht die rein ſpeculative Unterſuchnng der vier Principien oder, wenn man will, Grundkategorien alles Daſeins allmälig in die erhabene Schilderung der großen Weltharmonie und in die ahnungsvolle Anerkennung ihrer Urheberin, der göttlichen Vernunft, über; dagegen geht im vierten die pſychologiſche Entwickelung der Entſtehung der Luſt- und Schmerzgefühle und ihrer Miſchung, ſo wie der reinern Freuden, voran und ihr folgt die ſtreng philoſophiſche Gliederung der einzelnen Wiſſenſchaften.

Wir ſehen, daß die Gedankenfolge unſers Dialogs im Ganzen und Großen mit Platon's eigenem Entwickelungsgange übereinſtimmt. Wie Sokrates in der vorangegangenen Unterredung noch den Satz verfocht, daß nur Erkenntniß und was irgendwie mit derſelben zuſammenhänge ein Gut ſei, ſo hielt auch Platon in ſeiner erſten ſchriftſtelleriſchen Periode, zu Lebzeiten des Sokrates und in der erſten Zeit nach ſeinem Tode, ſtreng an dem ethiſchen Grundſatze ſeines Lehrers feſt, daß Tugend Erkenntniß, mithin nur Erkenntniß ein Gut ſei. Auf dieſem Standpunkte ſehen wir ihn noch im Gorgias, wo er jedes Luſtgefühl als Moment der Sittlichkeit ganz entſchieden verwirft. Wie aber Sokrates hier die Unterredung ſofort mit der Vorausſetzung beginnt, daß es über der Erkenntniß und der Luſt noch ein höheres Gut geben müſſe, das beide in ſich faſſe, ſo ſchwebte auch unſerm Platon ſchon früh das Bild eines harmoniſchen, ſelig in ſich befriedigten, ſittlichen Lebens vor, von welchem auch die reineren Luſtgefühle ein nicht unweſentliches Moment bilden. Die in den beiden erſten Theilen des Philebos angedeuteten und in aller Kürze beantworteten Fragen, nach dem Verhältniß des Einen und Vielen, beſchäftigten den Platon auf ſeiner zweiten Entwickelungsſtufe, die wir die dialektiſche nennen können, wo er, dem Studium der eleatiſchen Philoſophie hingegeben, eine Vermittelung zwiſchen dem Parmenides und Herakleitos, alſo zwiſchen der Einheit und Vielheit, dem Sein und Werden, dem ewigen Stillſtande und der ewigen Bewegung aufzufinden rang und dieſe endlich in den Ideen fand, welche Einheit und Mannichfaltigkeit vereinigen und das Princip der Ruhe, wie der Bewegung, des Seins,

wie des Werdens in sich fassen. Deshalb läßt Platon seinen Sokrates jene dialektischen Erörterungen, die bereits im Parmenides und Sophisten zur Genüge erledigt waren, hier als einen hinter ihm liegenden Standpunkt bezeichnen, auf den er nicht noch einmal zurückzukommen wünsche. Dagegen stellt uns der dritte Abschnitt die dritte Periode seines Lebens dar, wo er in Folge seiner italischen Reise genauer mit den Lehren der Pythagoreer bekannt wurde und sich ganz in den Geist dieses Systems versenkte, um damit seine eigene Philosophie zu befruchten. Aber wir sehen zugleich hier die eigenthümlich platonische Umdeutung jener Lehren, wie sie im Phädros, Gastmahl und Phädon nach verschiedenen Seiten hin begonnen und zum Theil vollendet war. Denn theils wird das Begrenzende, ganz im Sinne des Sokrates, als das Gute, das Unbegrenzte also entweder als das Böse, oder doch als das unentschieden zwischen dem Guten und Bösen Schwankende aufgefaßt, theils wird die höchste Einheit der Pythagoreer, die bei ihnen blos das Princip der Zahlen war, zu der tiefern und lebensvollern Idee des höchsten Guten, deren Realität wieder durch die Anerkennung einer weltregierenden, Alles nach ewigen Zwecken bestimmenden Vernunft, also durch die Wiederaufnahme und Weiterführung des Princips des Anaxagoras, einen festern Halt bekommt. Zugleich erscheint nun der frühere Streit, ob Alles sei oder werde, oder auch ob das Seiende ruhe oder sich bewege, in einem andern Lichte; denn wie früher das Zusammensein beider Seiten in den Ideen auf dialektischem Wege ermittelt wurde, so wird es jetzt auch auf den Gebieten der Ethik und Naturphilosophie nachgewiesen. Das Unbegrenzte oder Nichtgute ist nämlich das immer Werdende, das Begrenzende oder Gute das immer Seiende, das höchste Gute aber die ewig sich selbst gleiche Ursubstanz. In der hier durchweg zu Grunde liegenden Ansicht, daß der menschliche Geist dem göttlichen verwandt und ähnlich sei, finden wir das Ergebniß der drei in dieser Sphäre sich bewegenden Dialoge, des Phädros, Gastmahls und Phädon. Auf diesem Gedanken beruhen die Ausführungen des vierten und fünften Theils, die uns die Stufe darstellen, auf welcher Platon damals stand, als er zu der höchsten Aufgabe seines Lebens sich

anſchickte, zu der Nachweiſung, wie in der Menſchenwelt und in der Natur die Idee des höchſten Gutes ſich offenbare und wie ſie namentlich im ſittlichen Handeln der Einzelnen und in ihrem Zuſammenleben ihrer vollſtändigen Verwirklichung näher gebracht werden könne. Im vierten Abſchnitt nimmt er die Betrachtung des ſich allmälig entwickelnden Seelenlebens vom empiriſch-pſychologiſchen Standpunkte wieder auf, die ihn im Theätetos, bei der Entwickelung der Denkthätigkeit aus ihren erſten Elementen, zu ſo bedeutenden Ergebniſſen geführt hatte, nnd führt auf gleichem Wege die Gefühle der Luſt und des Schmerzes auf ihre erſten Wurzeln in der Seele zurück, um ſodann die erſtern von Stufe zu Stufe bis zu den reinſten und edelſten Freuden zu begleiten; zugleich ergänzt er ſeine dort gegebene Darſtellung des Erkennens, indem er die verſchiedenen Wiſſenſchaften, alſo die Arten und Formen des Erkennens, aufzählt und ihren verſchiedenen, ſittlichen und philoſophiſchen Werth beſtimmt. Die höchſte Spitze derſelben iſt eben jene, dem Platon eigenthümliche Form der Philoſophie, der Dialektik, die in Verbindung mit ihrem weſentlichen Objecte, der Lehre von den Ideen, ſeine Philoſophie eben ſo hoch über die mathematiſche Anſchauungsweiſe der Pythagoreer ſtellt, als er ſelbſt die Dialektik hier, wie in den Büchern vom Staate, über die Arithmetik und Geometrie, ſelbſt über die reinere und höhere, erhebt. Der fünfte Abſchnitt endlich weiſt bereits auf die Aufgaben hin, deren Löſung Platon ſpäter unternahm. Denn um die Herrſchaft der Idee des höchſten Gutes über alle Dinge nachzuweiſen, mußten die drei hier genannten Hauptmomente derſelben, Wahrheit, Schönheit und Maß oder Geſetzmäßigkeit, ſowol in der Geſtaltung des Staats- und Geſellſchaftslebens, als in der Natur nachgewieſen werden, um ſo jene wundervolle Harmonie des Weltalls, die ſchon früh unſers Philoſophen ahnungsvollem Geiſte vorſchwebte, klar zu erkennen. Jenes geſchieht im Staate, dieſes im Timäos.

Der ſcharfe, gedrängte, oft epigrammatiſch zugeſpitzte, mitunter ins Dunkle übergehende Ausdruck des Dialogs entbehrt, bei aller ſeiner Strenge und Schmuckloſigkeit, die namentlich auch in dem Fehlen jener ſonſt in Platon's ſpätern Dialogen ſo kunſtvoll ausgeführten Lehrdichtungen hervortritt, doch keineswegs

jener Kunst, welche die Form dem Inhalte überall auf das Trefflichste anzupassen weiß. Eben weil sich der Dialog meistens in der Sphäre des reinen Begriffs bewegt und, gleich dem zweiten Theil des Parmenides und dem Sophisten, vorzugsweise dialektische Erörterungen der feinsten Art enthält, mußte auch in der Form jeder Schmuck, der den Leser von der Hauptsache abführen konnte, vermieden und die Sprache möglichst scharf und dialektisch gehalten werden, wogegen namentlich im vierten Abschnitte, wo die psychologische Entwickelung vorherrscht, auch der Ausdruck im höchsten Grade klar und durchsichtig wird. Wie nun aber Platon's Kunst fast in jedem Dialoge sich von einer neuen Seite darstellt, so finden wir im Philebos bei näherer Betrachtung eine ganz eigenthümliche Mischung gleichsam zweier verschiedener Tonarten, durch welche derselbe gewissermaßen die Mitte zwischen dem Sophisten und Timäos hält; denn wie er von jenem die dialektische Schärfe hat, so theilt er mit diesem den feierlich erhabenen, oft prophetisch geheimnißvollen Ton, den wir als eine Nachwirkung des Verkehrs mit den Pythagoreern ansehen können. Ja, auch von unsers Platon viel gepriesener poetischer Kunst finden wir auch in diesem Gespräche Spuren genug; denn obgleich sie sich hier nicht in Dichtungen, Sittenschilderungen, Erzählungen und weit ausgesponnenen Gleichnißreden ergeht, so bricht doch mitten durch die Trockenheit der Erörterungen ein gleichsam verborgenes und wie absichtlich zurückgehaltenes poetisches Feuer an verschiedenen Stellen erwärmend und belebend durch und offenbart sich in der Form, bald in großartigen und treffenden Vergleichungen [50]), bald in bildlichen oder sprüchwörtlichen oder selbst geformten Ausdrücken, die über das Wesen der Sache, wie mit Einem Schlage, das hellste Licht verbreiten [51]), bald in den Personificationen abstracter Begriffe [52]), bald auch in Wortspielen und Paronomasieen [53]), im Inhalte aber in der ernst wehmüthigen Stimmung, die über dem Ganzen schwebt und namentlich dort, wo von dem Tragischen und Komischen die Rede ist, entschiedener hervortritt. [54]) Doch zeigt sich in den häufigen vielgliedrigen, vielumfassenden, in kaum übersehbaren Schlangenwindungen sich fortbewegenden, nicht selten sich ganz verlaufenden oder in eine andere Satzform übergehen-

den Perioden daſſelbe mühſame Ringen des Gedankens mit der Form, das wir früher, beſonders im Sophiſten, wahrnahmen und in dem ſonſt viel klarer geſchriebenen Timäos, ſo wie in einigen ſtreng philoſophiſchen Abſchnitten des Staates, wiederfinden werden. Wir nehmen von der Leſung des Dialogs den Totaleindruck mit weg, daß wir nicht nur im Inhalt, ſondern auch in der Form weniger eine jener Vieles anregenden, aber ſelten abſchließenden Unterredungen des Sokrates mit ältern oder jüngern Freunden, ſondern einen gründlich belehrenden, nur formal dialogiſchen Vortrag Platon's, in einem engern Kreiſe junger Zuhörer, im Haine des Akadémos gehört zu haben glauben.

Es bleibt uns nun noch übrig, die ſtufenweiſe Entwickelung des Grundgedankens unſers Dialogs, des höchſten Gutes, in den einzelnen Theilen deſſelben zu verfolgen und dabei zugleich in gedrängteſter Darſtellung nachzuweiſen, wie in jedem dieſer Abſchnitte mit der Fortbildung früherer Lehrſyſteme die Grundzüge zu einer ganz neuen Geſtaltung der Philoſophie verbunden ſind.

Der Gegenſatz zwiſchen den Anhängern der Luſt und Vernunft, mit welchem das Geſpräch beginnt, iſt ſo alt wie die Menſchheit und wird, wenn auch in anderer Form, ſich behaupten, ſo lange die menſchliche Natur dieſelbe bleibt. Aber in den entgegengeſetzten, im Eingange dieſer Einleitung dargeſtellten Principien der Schulen des Antiſthenes und Ariſtippos, deren Kampf ſich ſpäter als Kampf des Stoicismus mit dem Epikurismus in etwas veränderter Weiſe wiederholte und ſich bis zum Untergange der alten Welt erhielt, trat jener Gegenſatz viel greller nnd ſchärfer hervor, als zu irgend einer andern Zeit. Denn während die neuern Vertheidiger der Luſt- und Genußtheorie, wie ſie namentlich unter den franzöſiſchen und engliſchen Philoſophen nicht ſelten ſind, ihr egoiſtiſch-eudämoniſches Princip theils einigermaßen zu vergeiſtigen ſuchen, indem ſie den Freuden der Seele, ſei es nun des empfindenden Herzens oder des erkennenden Verſtandes, unbedingt den Vorzug vor den blos ſinnlichen Genüſſen einräumen, theils durch Umkleidung deſſelben mit den, einer ganz andern Sphäre angehörigen Formeln von Humanität oder allgemeiner Glückſelig-

keit mit ihm in Widerspruch gerathen und so wider Wissen und Willen seine Verkehrtheit bezeugen, erklärte Aristippos mit der naivsten Unbefangenheit die Hingabe an den einzelnen Moment der Lust für das höchste Gut oder das begehrenswertheste Ziel des Lebens, ohne zwischen sinnlichen und geistigen Genüssen zu unterscheiden, ja, ohne überhaupt nur eine Verschiedenheit zwischen den einzelnen Lüsten zuzugeben. Das Leben hatte ihm nicht, wie später dem Epikuros, die Aufgabe, sich zu einem wohlgeordneten, in sich zusammenhängenden, glücklichen Ganzen oder zu einem System der Glückseligkeit zu gestalten, sondern in jedem einzelnen, reinen Genuß erkannte er gleichsam die Blüte und Spitze des Lebens. Philebos aber, der Vertreter dieser Richtung, überbietet sein Vorbild noch durch die gedankenlose Art, mit der er, ohne vorher den Begriff des Guten einer nähern Prüfung zu unterwerfen, ihn sofort auf die Lust überträgt, sodann an das menschliche Leben den Maßstab der thierischen Lust legt und die Erkenntniß nicht einmal, wie doch Aristippos that, als ein Mittel zur Erhöhung oder Verfeinerung der Genüsse gelten läßt. Gleich diesem gebraucht er aber die Wörter Freude, Lust, Genuß ohne allen Unterschied, während schon der scharfsinnige Prodikos Freude und Genuß bestimmt unterschied und jene (εὐφραίνεσθαι) der Seele, diese (ἡδονή) dem Körper zutheilte.[55]) Unter den strengen Männern, die so verkehrten und verderblichen Ansichten gegenüber die Rechte der Vernunft, als des Herrschenden in der menschlichen Natur, vertheidigen und mit allzu starrer Einseitigkeit sie allein für ein Gut erklären, ohne die theilweise Wahrheit, die in dem Grundsatze ihrer Gegner lag, anzuerkennen, sind wol nicht blos die Kyniker, sondern auch die Megariker und ganz besonders jene reinen Sokratiker zu verstehen, die, wie Äschines, Simon und wahrscheinlich auch Phädon, es für einen Frevel hielten, auch nur im Geringsten von dem Wortlaute der Lehre des Meisters abzuweichen und deshalb namentlich mit aller Strenge an dem Satze festhielten, daß die Tugend von der Erkenntniß nicht verschieden sei. Ganz im Sinne der Letztern wird der vernünftigen Erkenntniß, wie gleich im Anfange, so durchweg im Dialog die richtige Vorstellung, als derselben Sphäre angehörig, zur Seite gesetzt, während doch

Platon ſchon im Theätetos den Unterſchied derſelben vom Wiſſen dargethan und gezeigt hatte, daß ſie nicht genüge, um eine ſichere Erkenntniß zu begründen; denn bei Sokrates war dieſer Unterſchied zwiſchen der richtigen, auf Reflexion, Induction Definition beruhenden Vorſtellung und der auf Vernunftideen gegründeten Erkenntniß noch nicht klar herausgetreten. Aber abgeſehen davon, daß Platon in dieſer Beziehung ſich abſichtlich zu dem rein ſokratiſchen Standpunkte herabſtimmt, weil auf dieſem eben alles Denken, das ſich, wenn auch noch unvollkommen, über die ſinnliche Wahrnehmung zu allgemeinern Begriffen erhob, ſchon ein entſchiedener Gegenſatz gegen die Sinnlichkeit war, ſo bleibt er doch auch inſofern ſich ſelbſt treu, als er, wie vielfach auch ſonſt, am beſtimmteſten im Menon, der richtigen Meinung einen nicht ganz geringen, wenn gleich nur relativen Werth beilegt, und wenn er auch ſpäter ſtrenger über dieſen Punkt denken mochte, ſo konnte er doch immer noch, wie es hier geſchieht, die richtige Meinung wenigſtens als die unterſte Stufe des vernünftigen Denkens gelten laſſen. Auffallend iſt dabei allerdings, daß er hier der Reflexion oder der Verſtandesthätigkeit, der er im Staate eine mittlere Stellung zwiſchen der Vorſtellung oder Meinung und der höhern Erkenntniß einräumt und ihr die Mathematik als eigenthümliches Gebiet anweiſt [66]), hier gar nicht gedenkt, obgleich er ſie bereits im Theätetos und Sophiſten, allerdings in allgemeinerer Faſſung, als Thätigkeit des Denkens überhaupt und namentlich als Bildung von Urtheilen, ſo entſchieden hervorgehoben und als Grundbedingung alles Wiſſens bezeichnet hatte. [67]) Indem er nun von vornherein die Aufſuchung eines dritten, Luſt und Erkenntniß in ſich faſſenden und deshalb über beiden ſtehenden Princips als die nächſte Aufgabe der gemeinſchaftlichen Unterſuchung bezeichnet, läßt er ſeinen Sokrates ſofort mit dialektiſcher Schärfe einer Hauptquelle des Irrthums der Kyrenaiker nachſpüren. Er findet dieſe in der, bereits im Kratylos und Theätetos zur Genüge nachgewieſenen unlogiſchen Haltungsloſigkeit der Lehre des Protagoras oder der ſpätern Herakleiteer, welcher auch Ariſtippos huldigte. [68]) Dieſer Mangel an richtig aufgefaßten logiſchen Grundbegriffen offenbarte ſich nach zwei verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Seiten hin; zuerſt darin,

daß, wie Protagoras die Möglichkeit zuließ, demselben Subjecte zu gleicher Zeit zwei ganz entgegengesetzte Prädicate beizulegen, weil alles Wissen Wahrnehmung und jede Wahrnehmung subjectiv und für die Einzelnen verschieden sei, so auch Aristippos und nach ihm unser Protarchos kein Bedenken trugen, das Gute und Angenehme als gleichbedeutend anzusehen und daher die Lust ohne weiters das Gute zu nennen, ohne vorher zu untersuchen, ob nicht zwischen beiden Begriffen ein wesentlicher Unterschied oder wol gar Gegensatz bestehe; sodann darin, daß, ebenfalls nach dem Vorgange des Protagoras, der, weil er überhaupt keine festen und allgemeinen Begriffe annahm, auch von einer Eintheilung der Begriffe in Arten nichts wissen wollte, — worin merkwürdig genug von ihrem ganz entgegengesetzten Standpunkte aus sich die Megariker und Antisthenes mit ihm begegneten [69]) — Aristippos keine Verschiedenheit der einzelnen Arten der Lust annahm und somit weder gute und schlechte, oder reine und unreine, noch wahre und falsche Lüste unterschied. Beiden Ansichten, die sowol der Logik als der Ethik den Boden unter den Füßen wegnahmen, setzte Platon seine, auf sokratische Grundlagen gebaute Dialektik entgegen, die durch den Satz des Widerspruchs die Bildung allgemeiner Begriffe möglich machte, dann aber dieselben wieder in ihre Arten auflöste und durch diese Doppelfunction des Verknüpfens und Scheidens erst ein consequentes und zu bleibenden Resultaten führendes Denken möglich machte. Dies ist jene Vielheit in der Einheit, die schon im Eingange des Dialogs als ein keinem Zweifel mehr unterworfener Grundsatz nicht blos gegen Protagoras und Aristippos, sondern auch gegen die Megariker und Antisthenes aufgestellt wird. Denn nur durch die Annahme verschiedener Arten und Stufen der Lust, wie der Erkenntniß, konnte man zu einer richtigen, sittlichen Würdigung beider und zu einem höhern Princip gelangen. Wenn nun aber Sokrates den entgegengesetzten Lüsten nicht auch entgegengesetzte, sondern nur verschiedene Erkenntnisse zur Seite stellt, so liegt der Grund davon offenbar darin, daß es Lustempfindungen des Körpers wie der Seele gibt, während die Erkenntniß allein der Seele angehört, sodaß in derselben der dort hervortretende Dualismus nicht stattfindet. So deutet

ſchon der Eingang ſowol das Ziel, als den Gang der folgenden Erörterungen an.

Indem nun der zweite Abſchnitt, um der Unterſuchung feſten Grund und Boden zu ſchaffen, tiefer auf die vorher nur angedeutete Frage nach dem Verhältniß der Einheit zur Vielheit oder zu der unbegrenzten Mannichfaltigkeit eingeht, wiederholt er einerſeits in gedrängteſter Überſicht die weſentlichſten der im Parmenides und Sophiſten gewonnenen Ergebniſſe der platoniſchen Dialektik, eröffnet aber andererſeits dem Leſer einige ganz neue Geſichtspunkte, aus denen die dort entwickelten Grundlagen der Ideenlehre nicht unerheblich modificirt werden. Hierbei tritt der Einfluß der pythagoreiſchen Philoſophie, aber auch die Umbildung derſelben durch die platoniſchen Ideen, bereits auf das Bedeutendſte hervor. Platon beginnt dieſe Unterſuchungen mit einem flüchtigen Rückblick auf die hauptſächlichſten der im erſten Theile des Parmenides aufgeſtellten Bedenken gegen die Annahme von Ideen oder gegen die Zuſammenfaſſung einer Vielheit von Arten unter die Einheit allgemeiner Begriffe. Zwar erſcheinen ihm jene ſchon dort erwähnten dialektiſchen Scherze, mit welchen die Eriſtiker oder eleatiſirenden Megariker, und nach ihnen wol auch Sophiſten wie Euthydémos, die Annahme einer Vielheit neben oder in der Einheit lächerlich zu machen ſuchten, — wie wenn ſie witzelnd ſagten, Einer ſei Viele, weil jeder Einzelne, im Vergleich mit Verſchiedenen, verſchiedene Eigenſchaften oder auch weil er viele Glieder habe, um damit darzuthun, daß die Vielheit widerſinnig und ein bloßer Schein ſei, da der Eine ja doch immer Einer bleibe,[60]) — hier als bloße Kindereien und Lächerlichkeiten, die er kaum eines verächtlichen Seitenblicks würdigt und ſie dem Protarchos alles Ernſtes verweiſt. Wohl aber nimmt er drei dort ebenfalls aufgeworfene, aber nur indirect im zweiten Theile beantwortete Fragen wieder auf; erſtens, ob es wirklich ſolche höchſte Einheiten oder Ideen gebe, ſodann, wie es möglich ſei, daß jede derſelben, unbeſchadet ihres ewigen Weſens, doch ihre Eigenthümlichkeit und gleichſam ihre Individualität behaupte[61]), endlich, ob ſie, da ſie doch in jedem Einzelnen ſeien, ſelbſt zur Vielheit werden und ſich mit Aufgebung ihrer Einheit in der unendlichen Mannichfaltigkeit des

Werdenden zersplittern, also aufhören, Einheiten zu sein, oder ob sie (was indessen sogleich als unmöglich zurückgewiesen wird) mit ungetheiltem Wesen sowol in jedem Einzelnen, als in der ganzen unendlichen Vielheit wohnen, ob also Atomismus oder Pantheismus (eigentlich, wenn dieser Ausdruck erlaubt wäre, Panidealismus) das Gesetz der Welt sei. Aber diese Fragen werden hier klarer und allseitiger beantwortet, als dort, weil Platon's Dialektik sich seitdem viel mehr ausgebildet hatte: Schon daß hier die Ideen Einheiten oder Monaden (μονάδες, ἑνάδες) genannt werden, deutet nicht nur auf pythagoreischen Einfluß, sondern auch auf eine durchgebildetere Ansicht von ihrem Wesen hin, da das Zusammensein der Einheit und Vielheit, das die Eleaten bezweifelten, nirgends klarer hervortritt, als in den höchsten und allgemeinsten, eine Menge von Unterarten in sich fassenden Begriffen. Von diesem Standpunkte aus bekämpft nun Platon zunächst noch einmal im Vorübergehen jene eleatisirenden Gegner seiner Ideenlehre, gegen welche er seinen Sophisten gerichtet hatte, jene Denker, welche die Einheit nicht mit der Vielheit, die Idee nicht mit der Erscheinung zu vermitteln wußten, sondern dem Einen sofort das Unendliche oder Unbegrenzte entgegensetzten, um dadurch jenem, da dieses nicht gedacht werden könne und im Grunde das Nichtsein sei, die Alleinherrschaft zu sichern.[62]) Aber er tritt zugleich noch gegen eine ganz andere Klasse von Gegnern auf, gegen begeisterte Jünglinge, die, als hätten sie einen unerhörten Weisheitsschatz gefunden, der neuen Lehre, daß das Eine Vieles und das Viele Eines sei, mit schwärmerischem Eifer huldigten und bald das Viele in das Eine zusammenknetend, bald dieses wieder aufrollend und auseinanderlegend, Jung und Alt, ja selbst Vater und Mutter mit dem unaufhörlichen Ableiern ihrer neugelernten Weisheit ermüdeten. Daß unter diesen Jünglingen nicht, wie unter jenen Eristikern, die dem Einen ohne Zwischenglieder sofort das Unendliche gegenüberstellen, Schüler des Eukleides oder Antisthenes verstanden werden können, dürfte wol kaum bezweifelt werden, da Beide im Grunde, gleich den Eleaten, die Vielheit leugneten und daher weder das Eine Vieles, noch das Viele Eines nennen konnten. Vielmehr werden unter diesen Jünglingen, die recht nach Art angehender

Weisheitsjünger für eine ihnen neue Weltanschauung schwärmten, welche wie ein Blitz ihnen eine der dunkelsten Stellen der Philosophie zu erleuchten schien, sich aber dabei gern die saure Arbeit ihres Zergliederns ersparten, die jüngern Schüler unsers Platon selbst zu verstehen sein, die er hier, mit einem allerdings erheblichen, aber bei ihm doch nicht ungewöhnlichen Anachronismus, schon in die Zeit des Sokrates versetzt. Denn seitdem sie aus dem Munde ihres Lehrers vernommen hatten, Eins sei Vieles, was von den Eleaten so standhaft bestritten war, und wiederum, das Viele sei Eins, was sowol die Herakleiteer als Demokritos nicht anerkennen mochten, glaubten sie wol durch fortwährendes Umschwerfen mit dieser Formel, die allem Streite der frühern Systeme ein Ende zu machen und ein so schwieriges Problem befriedigend zu lösen schien, schon ganz vollkommene Philosophen geworden zu sein.[62]) Daß sie aber noch Anfänger im Denken seien und im Grunde gar nicht über den Megarikern stehen, zeigt ihnen Platon, indem er, mit jenen sie zusammenfassend, beide durch seinen Sokrates gleichmäßig auffodern läßt, zwischen dem Einen und dem unendlich Vielen das beide verknüpfende Zwischenglied, die Artbegriffe, aufzusuchen und also einerseits das Eine, ehe sie von ihm zum Unendlichen übergehen, in die numerisch bestimmte Vielheit seiner Arten aufzulösen, und dann erst das Unendliche, als den unter die Artbegriffe vertheilten und durch sie geordneten Stoff, ins Auge zu fassen, andererseits von diesem nicht sofort zum Einen überzuspringen, sondern erst alle zwischen beiden liegenden Zwischenstufen, also wieder die ganze Zahl der Artbegriffe, genau kennen zu lernen und richtig zu ordnen, um endlich wieder bei dem Einen oder bei den höchsten Begriffen anzulangen. Wer sollte nicht in der Beschreibung dieses doppelten Denkprocesses sogleich die im Sophisten und Phädros beschriebene, eigenthümliche Dialektik Platon's und ihre Doppelfunction, die Begriffsbildung und Begriffstheilung, oder die Analysis und Synthesis, wiedererkennen? wer sich nicht des Kratylos und Theätetos erinnern, wenn Sokrates für diese die Grammatik, welche die Laute nach ihren Organen und sonstigen Eigenschaften sondert, oder die, die Arten und Intervallen der Töne unterscheidende, berechnende und zu Systemen oder

Harmonien verknüpfende Tonkunſt, für jene, die Analyſis, die erſte Erfindung der Buchſtabenſchrift, die mit einer Zählung und Unterſcheidung der Laute beginne und mit ihrer Zuſammenfaſſung unter die Einheit des Tons und der Buchſtabenlehre (der Grammatik im engſten Sinne) endige, als treffendſtes Beiſpiel aufſtellt? Im Laufe dieſer Erörterungen ſind wir nun unvermerkt durch den Begriff der Zahl zu einer ganz neuen Auffaſſungsweiſe der Einheit und Vielheit gekommen, die den Eleaten und Megarikern ganz unbekannt geblieben und auch vom Platon noch im Parmenides mehr geahnt, als vollſtändig durchgeführt war. An die Stelle des ſchroffen Gegenſatzes zwiſchen Einheit und Vielheit tritt nämlich jetzt der Gegenſatz der Einheit und des qualitativ, wie quantitativ Unendlichen oder Unbegrenzten, und zwiſchen beiden ſteht vermittelnd die Vielheit, die alſo hier nicht mehr eine unbeſtimmte, ſondern durch die Zahl beſtimmte, mithin der Einheit, von welcher ſie, wie jede Zahl, beherrſcht und umfaßt wird, nicht mehr widerſprechende iſt. Noch im Parmenides zog Platon zwiſchen dem Vielen und dem unbeſtimmten Andern, das er bald ἄλλα, bald ἕτερα nannte, keine feſte Grenze, ſondern deutete nur an, daß das Andere, inſofern es auf eine beſtimmte Zahl zurückgeführt ſei, in und an dem Einen ſei, und dieſes dagegen das Andere nicht nur außer ſich, ſondern auch in und an ſich habe. Dieſe Dreiheit von Einheit, gezählter Vielheit und Unendlichkeit iſt nur ein abſtracterer, mehr arithmetiſcher Ausdruck für die ethiſch-phyſiſche Dreitheilung alles Seins in Unbegrenztes, Begrenzendes und Gemiſchtes; denn dem Begrenzenden entſpricht die Einheit, dem Gemiſchten die beſtimmte Vielheit oder die einzelne Zahl, da dieſe ebenfalls Beides, die Einheit und das Unbegrenzte oder Unbeſtimmte, in ſich faßt. Zugleich aber iſt durch die Annahme eines Mittelgliedes zwiſchen der Einheit und dem Begrenzenden für alle Zeiten eine feſtere Grundlage der Logik und der Philoſophie überhaupt gewonnen; denn die Einheit iſt hier zunächſt nichts Anderes als der Gattungsbegriff, die Vielheit die ganze Anzahl der dieſem untergeordneten Artbegriffe, das Unbegrenzte die unendliche Mannichfaltigkeit der Individuen, die aber durch Zurückführung jedes Einzelnen auf ſeinen Artbegriff für das Denken

aufgehoben und feſt begrenzt wird, ſodaß ſie, gerade wie im Sophiſten das Nichtſein, keine Realität hat, ſondern als ein abſtracter Begriff erſcheint. Dies iſt jene Eintheilung des ganzen Gedankenſtoffes nach den drei Kategorien des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, ohne die es weder ſynthetiſche Urtheile noch Syllogismen geben kann, wie Ariſtoteles in ſeinen logiſchen Schriften praktiſch darthat. Es iſt bekannt, wie bedeutſam die Unterſcheidung und Verknüpfung dieſer drei Momente in der Hegel'ſchen Philoſophie hervortritt und wie auch in ihr das Beſondere vermittelnd zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen ſteht. Aber nicht blos das Viele, auch das Unendliche faßt Platon hier viel ſchärfer und genauer auf, als alle ſeine Vorgänger. Es iſt ihm nicht blos Unbeſtimmtheit der Qualität, wie dem Anaximandros [64]), oder der Quantität, wie dem Anaxagoras [65]), noch weniger blos ein räumlich und zeitlich Unbegrenztes oder Anfangs- und Endloſes, wie dem Meliſſos [66]), auch nicht allein, wie dem Philolaos, das Unzählbare und Unberechenbare oder das arithmetiſch Irrationale [67]); es iſt ihm, ähnlich wie dem Parmenides, dem ſein Eines das ſchlechthin Begrenzte, Vielheit aber und Bewegung das Unbegrenzte war, weil er ſie nicht denken konnte [68]), das Undenkbare, Unerkennbare, Unausſprechliche, das ſich nicht mehr unter Gattungs- und Artbegriffe bringen läßt; mit Einem Wort, es iſt ihm, als logiſcher Begriff, die unbeſtimmbare und unbegrenzte Mannichfaltigkeit der einzelnen Erſcheinungen oder der Individuen, inſofern dieſe in ihrem Weſen etwas haben, was den Gattungs- und Artbegriffen nicht vollkommen entſpricht und weder vollſtändig begriffen noch in Worten ausgedrückt werden kann. [69]) Von der Vielheit iſt es alſo beſtimmt unterſchieden, da dieſe ſchon etwas Zählbares, alſo Begreifliches iſt [70]); aber wir werden im dritten Abſchnitte und noch mehr in den folgenden Dialogen ſehen, wie es bei Platon alle jene einſeitigen Beſtimmungen der frühern Philoſophen zuſammenfaßt und ſich zu dem Gedanken des ſchlechthin Form- und Weſenloſen, alſo Deſſen, was die Neuplatoniker die Materie oder die letzte Grenze alles Seins nannten, erweitert.

Der Fortgang der Unterſuchungen zeigt, daß dieſe logiſchen Erörterungen nicht, wie es auf den erſten Anblick erſcheint,

einen blos formalen Werth haben, sondern die wesentlichen Momente des höchsten aller Begriffe, des Guten selbst, enthalten; für jetzt aber wird aus denselben zunächst nur die vom Protarchos, wie von den Hedonikern, aber auch von den Megarikern und Antisthenes bestrittene Folgerung gezogen, daß es verschiedene Arten von Lustgefühlen und Erkenntnissen gebe, sodaß mit der bloßen Aufstellung der Begriffe Lust oder Vernunfterkenntniß eigentlich noch gar nichts gesagt sei, sondern erst die Bestimmung und Gliederung der einzelnen Arten beider es möglich mache, sich von ihnen einen vollständigen Begriff zu bilden nnd danach ihren sittlichen Werth zu bestimmen. Um aber für diese Specificirung der Lustgefühle und Erkenntnisse, die der vierte Abschnitt bringt, von vorn herein einen festen, psychologischen Grund zu haben, wird schon hier nachgewiesen, daß beide in der menschlichen Natur stets mit einander verbunden seien und daß man daher weder Lust noch Erkenntniß einseitig als des Menschen höchstes Gut aufstellen dürfe, daß aber doch die Erkenntniß, als Thätigkeit der Vernunft, des Herrschenden in der menschlichen Natur, der Idee des höchsten Gutes näher stehe, als die Lust. Daß Platon mit der Foderung eines Dritten, das weder Lust noch Erkenntniß sei, sondern beide in sich fasse, ein ganz neues Princip aufstelle, deutet er selbst wiederholt an, indem er den Sokrates sagen läßt, ein Gott habe ihm, sei es im Wachen oder im Schlafe, diese Einsicht gegeben. Indem nun das höchste Gut, ganz in Übereinstimmung mit dem Antisthenes und Aristippos [71]), als das Vollkommene, sich selbst Genügende, alle Bedingungen eines guten und glücklichen Lebens Umfassende, also als der höchste und wesentliche Zweck aller Bestrebungen, bezeichnet wird, ergibt sich sofort, daß weder Lust noch Erkenntniß, vereinzelt gedacht, dieser Idee des absoluten Zweckes entsprechen, weil beide nicht ohne einander sein können, daß mithin weder das höchste Gut des Antisthenes noch das des Aristippos wirklich das Vollkommene, Selbstgenügende, blos seiner selbst wegen Begehrenswerthe sei. Um aber das Mangelhafte der Theorieen des Aristippos, wie des Antisthenes bis auf ihre ersten Wurzeln zurückzuführen, zeigt Platon zuerst, daß Lust ohne Erkenntniß gar nicht einmal möglich sei, wenn man nicht das dumpfe, bewußtlose Leben einer Auster als ein

des Menſchen würdiges Daſein anſehen wolle. Er nimmt hierbei ganz denſelben Gang, wie im Theätetos; denn gerade, wie er dort zeigte, daß ſchon in der einfachſten, ſinnlichen Wahrnehmung ein Anfang von Begriffs- und Urtheilsbildung, alſo von höherer Erkenntniß liege und daß die Seele ſich derſelben ſowol als einer vergangenen erinnere, als ihr zukünftiges Eintreten im Voraus berechnen könne, daß alſo ſchon die Anfänge und erſten Elemente des Denkens jene Beziehung der Gegenwart auf die Vergangenheit und Zukunft in ſich enthalten, ohne die überhaupt keine Erkenntniß möglich ſei, ſo weiſt er hier nach, daß, wie mit jedem Gefühl, ſo mit den Luſtgefühlen zunächſt ein Bewußtſein, alſo ein Wiſſen um dieſelben verbunden ſei, weil ſie ſonſt für den Menſchen gar nicht vorhanden ſein würden, daß ferner ſowol eine Erinnerung an vergangene, gleichartige Freuden, als auch ein Verlangen nach der Wiederkehr derſelben in der Zukunft und ein unwillkürliches, mit Berechnung verbundenes und auf Vergleichung des gegenwärtigen Genuſſes mit dem vergangenen beruhendes Beſtreben, ſie ſich zu verſchaffen, ſich unmittelbar an das gegenwärtige Luſtgefühl anknüpfe, ſodaß es unſinnig ſei, von einer erkenntnißloſen Luſt zu reden. Auf der andern Seite aber wird anerkannt, daß niemand ſich ein völlig empfindungsloſes, weder von angenehmen noch ſchmerzlichen Gefühlen irgendwie berührtes Leben erwählen werde, auch wenn ein ſolches Leben den Beſitz der höchſten und reinſten Erkenntniß gewähre. Wir können hier bereits ſowol aus Dem, was Platon über die Luſt ſagt, als aus den Erörterungen im vierten Theile, ſeine Andeutungen über dieſen Punkt dahin ergänzen, daß wir mit ihm anerkennen, auch die Erkenntniß, und wäre es die höchſte und vollkommenſte, die der Menſch erreichen könne, ſei ſtets mit einem Gefühle der Luſt verbunden und nur höhern Weſen möge es gegeben ſein, auch ohne die Beimiſchung dieſes Gefühls die Wahrheit zu erkennen, wie es auch einmal in unſerm Dialog heißt, daß nur die Götter keine Luſt empfinden. Vergleichen wir dieſe milde und auf die genaueſte Kenntniß der menſchlichen Natur gegründete Lebensanſicht mit der Strenge, mit der er noch im Theätetos nur ein der Betrachtung und Erkenntniß gewidmetes Leben als ein des Menſchen würdiges anſah, ſo

finden wir auch in diesem Zuge, wie so oft im Phädros, Gastmahl und Phädon, die Spuren eines durch erhebende und niederschlagende Erfahrungen, so wie durch tieferes Eindringen in das Wesen der menschlichen Natur zu einer milden und gemäßigten Betrachtung aller menschlichen Dinge gestimmten Geistes. Jene dritte, aus Lust und Erkenntniß gemischte Lebensweise, die beide maßvoll zu schöner beseligender Harmonie verknüpft, ist ein ganz neuer Gedanke Platon's, von welchem auch Aristoteles ausging, wenn er die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) als Princip seiner Ethik aufstellte; denn diese war ihm nicht etwa, wie später dem Epikuros, eine wohl geordnete Reihe von Lustgefühlen, sondern eben jenes Gleichmaß eines harmonisch in sich befriedigten Menschenlebens, das aus der Erkenntniß selbst und aus den zur Erkenntniß führenden, sinnlichen Wahrnehmungen seine höchste und reinste Lust schöpft, eben deshalb aber auch weit entfernt ist, diese mit jener unnatürlichen Strenge der Kyniker zu verwerfen. Daß aber die Vernunft in jener Mischung doch immer das Herrschende bleiben müsse, weil sie der Idee des höchsten Gutes verwandter sei, als die Lust, wird ebenfalls schon hier, mit andeutender Hinweisung auf die Verwandtschaft der menschlichen Vernunft mit der höchsten, göttlichen, geltend gemacht. Durch diese Bestimmungen hat Platon für alle Zeiten der philosophischen Ethik sowol ihr Ziel abgesteckt, als den Weg zu diesem Ziele vorgezeichnet; er hat gezeigt, daß weder die Subjectivität des unbestimmbaren und unberechenbaren Gefühls, noch auch das Wissen als solches, oder überhaupt die bloße Vernunft, für Menschen das höchste Princip der Sittlichkeit sei, sondern daß dieses nur in jener, allein der menschlichen Natur entsprechenden Harmonie des Lebens bestehen könne, in welcher das Gefühl durch die Einwirkung der Vernunft geläutert und vergeistigt, diese aber durch jenes erwärmt, belebt und zum kräftigen Handeln fortgerissen werde. Diese Ausgleichung des Gefühls mit dem denkenden Erkennen der Wahrheit, der Lust mit der Vernunft, der seligen Befriedigung der Seele in sich mit ihrem Leben in den höchsten Ideen, ist das Wesen der Tugend, wie sie Platon sich dachte, und man muß sagen, daß die meisten Moralprincipe neuerer Philosophen weit hinter der schönen Idee des griechischen Weisen zurückbleiben, eben weil sie bald

Digitized by Google

die Subjecticität eines unklaren, unbeſtimmten Gefühls, bald irgend einen allgemeinen Verſtandesſatz, der aber das Gefühl nicht befriedigt und dem Willen keinen Antrieb gibt, an die Spitze ihrer Ethik ſtellen.

Der Höhepunkt des Dialogs iſt, wie geſagt, der dritte Theil. Denn hier wird Das, was bisher über das Verhältniß der Erkenntniß zur Luſt mehr verſichert, als bewieſen war, auf ſeine letzten Gründe zurückgeführt und der Begriff des Guten in ſeine Elemente aufgelöſt, zugleich aber auch ein Blick in jene höchſte, der dialektiſchen Betrachtung unzugängliche Sphäre gewagt, wo die Gottheit ſelbſt oder die höchſte Vernunft, des höchſten Gutes Sitz und alles Guten ewige Quelle, thront. Dieſe Erörterungen beginnen damit, daß die beiden, im zweiten Abſchnitte unvermittelt neben einander hergehenden Dreitheilungen, die der Logik und Ethik zu Grunde liegen, hier mit einander vermittelt und als einander weſentlich gleich erkannt, dann aber auch auf ein höheres Princip zueückgeführt werden, ſodaß, wie in allem realen und concreten Sein, ſo auch in dem Guten eine durch ein höheres Viertes zur Einheit verknüpfte Dreiheit von Momenten hervortritt. Denn über dem Unbegrenzten, dem Begrenzenden und dem aus beiden Gemiſchten, oder, wie man auch ſagen kann, dem Stoffe, der Form und dem aus beiden beſtehenden, wirklichen Daſein, erhebt ſich die ſchöpferiſche, von der göttlichen Vernunft ausgehende Kraft, die die Urſache jener Miſchung, alſo überhaupt aller einzelnen Gegenſtände iſt. Das Urelement alles einzelnen Seins, mit dem daher auch die Betrachtung beginnt, iſt das Unbegrenzte, worunter aber hier nicht mehr blos die unendliche Mannichfaltigkeit des Einzelnen, ſondern das ganze, nie ſich ſelbſt gleiche, in einem ewigen Wechſel begriffene, zwiſchen Gegenſätzen auf- und abwogende, daher völlig unberechenbare Weſen der Eeſcheinungswelt, im Gegenſatze der Ideen, veeſtanden wird. Unter dieſen allgemeinen Begriff wird nun Alles, was ein Mehr oder Weniger, ein Größer oder Kleiner, ein Schwächer oder Stärker, alſo überhaupt eine Grad- und Größenverſchiedenheit zuläßt und zwiſchen dieſen verſchiedenen Graden hin und her ſchwankt, ohne je zur Ruhe oder zu einem feſten Ziele zu gelangen, zuſammengefaßt. Es liegt am Tage, daß Platon hierbei nicht an die ſogenannten rela-

tive Begriffe gedacht haben kann, die, wie Größe und Kleinheit, Schwere und Leichtigkeit, Stärke und Schwäche, keinen beſtimmten und abſoluten Werth haben, ſondern nur eine vergleichende Beziehung auf Anderes ausdrücken und daher, je nach dem Ergebniß dieſer Vergleichung, leicht in ihr Gegentheil übergehen. Denn theils findet Platon auch in dieſen Begriffen, inſofern ſie, als von den einzelnen Dingen abſtrahirt, ein Moment der Allgemeinheit in ſich haben, noch etwas Feſtes und Begrenztes, ja, er nennt ſie Ideen und würde ſie alſo gewiß nicht dem Unbegrenzten, ſondern dem Begrenzenden zugetheilt haben; theils hätte er, wenn er in ihnen das ſchlechthin Unbeſtimmte geſehen hätte, auch die Zahlen nicht zu dem Begrenzenden rechnen dürfen, da die Zahl ebenfalls an der Relativität des allgemeinen Begriffs der Größe Theil hat, inſofern jede einzelne Zahl bald groß bald klein erſcheint, je nachdem ſie mit einer kleinern oder größern verglichen wird. Vielmehr iſt das Unbegrenzte das ſchlechthin unbeſtimmte und unbeſtimmbare Weſen der einzelnen Erſcheinungen, wie ſie der ſinnlichen Wahrnehmung entgegentreten. In ihnen fand Platon jenes ewige Schwanken zwiſchen Gegenſätzen, jenes nie ſich ſelbſt gleiche, maß- und ruheloſe Weſen, jenes unaufhörliche Werden und Vergehen, jene Flucht vor aller feſten Geſtaltung, die er hier mit faſt poetiſcher Klarheit beſchreibt. An die Stelle der unbeſtimmten Vielheit der ältern Pythagoreer und des ebenfalls noch ziemlich unklaren Begriffs des Unbegrenzten, wie noch Philolaos ihn auffaßte, iſt hier der eigenthümlich platoniſche Begriff des Ungleichen oder des bald Großen bald Kleinen, alſo zwiſchen Gegenſätzen Wechſelnden, getreten.[72]) Wir finden in dieſer Anſchauung die Anfänge einer Vorſtellung, die im Timäos weiter ausgeführt wird[73]), nämlich von einem abſolut einheits- und formloſen, aber für jede Form empfänglichen, ſtets bewegten und im Werden begriffenen, in ſich unbeſtimmten, aber jeder Beſtimmung fähigen, durch die ganze Natur als elementares Subſtrat aller einzelnen Bildungen verbreiteten Weſen, deſſen Begriff, da er ſich ſelbſt widerſprechend und ohne Realität ſei, dort ein Baſtardbegriff genannt wird, mit Einem Wort, von der unbeſtimmten Materie, mit welcher die Neuplatoniker ſich viel zu ſchaffen machten, während Pla-

ton ſich dieſes Wortes noch nicht bedient. Sie iſt aber auch der Keim der ariſtoteliſchen unbeſtimmten Möglichkeit, die, der Wirklichkeit entgegengeſetzt, den Gegenſatz der Materie und Form auf einer höhern Stufe wiederholt. Es iſt gewiß ein genialer Gedanke unſers Platon, daß er das Grenzenloſe der Pythagoreer in dem ewigen Fluſſe des Herakleitos wiederfindet und ſeinen Begriff als den der immer bewegten, ſich verändernden und in ſtets neuen Formen ſpielenden Erſcheinung bezeichnet. — Dagegen leidet die Beſtimmung der Grenze oder des Begrenzenden bei Platon noch an einer ähnlichen Unbeſtimmtheit, wie bei dem Philolaos. Denn während dieſer die Zahlen als das Begrenzende annimmt, doch aber in ihnen ebenfalls ſchon eine Verbindung der Einheit und Vielheit, alſo ein Gemiſchtes oder Begrenztes anerkennen muß, wodurch ſogleich in den Begriff der Grenze eine ſchwankende Halbheit kommt, nennt Platon die Grenze bald Grenzartiges (περατοειδές), bald geradezu Begrenztes, bald auch Maß und Ziel, ohne dieſe doch nicht gleichbedeutenden Begriffe genauer zu unterſcheiden. Da nun aber alles Begrenzte, mit dem er die Grenze, die doch nur als ein untheilbarer Punkt, nicht als ein aus verſchiedenen Theilen Beſtehendes, aufgefaßt werden kann, verwechſelt, ſelbſt ſchon, gleich der Zahl, Begrenzendes und Unbegrenztes in ſich faßt, ſo iſt es nicht zu verwundern, daß Platon ihm Einheit und Vielheit zugleich zuſchreibt [74]), wogegen er in dem ſtrenger feſt gehaltenen Begriff der Grenze das Princip der Einheit, im Gegenſatze zu der unbeſtimmten Vielheit, würde gefunden und die Zahl, wie jede beſtimmte Vielheit, ſchon als ein Product des Beſtimmenden und Unbeſtimmten angeſehen haben. Gewiß aber dachte ſich weder Philolaos, wie Stallbaum annimmt, noch auch Platon das Begrenzende oder Begrenzte als eine ſchaffende Kraft, die zwar Alles mit Formen erfülle, ſelbſt aber nicht bloße Form, ſondern lebendige Wirklichkeit und Wirkſamkeit ſei; denn der Zahlbegriff, in welchem Philolaos ſein Begrenzendes fand, ſchloß von ſelbſt die Annahme einer wirkenden Kraft aus, inſofern ihm dieſelbe nicht etwa anderswoher, nämlich aus der höchſten Einheit, kam; Platon aber faßt ſein Begrenztes ganz entſchieden als bloße Form, als eine Abſtraction, die eben ſo wenig ohne das Unbegrenzte in der Wirklichkeit

vorkommt oder überhaupt gedacht werden kann, als dieſe ohne jenes. Doch hat er, ungeachtet jenes Schwankens, den Begriff des Begrenzten nicht weniger, als den des Unbegrenzten, zuerſt einer genauern Prüfung unterworfen und ihn nicht, wie die Naturphiloſophen und die Atomiſten, auf das Endliche oder zeitlich und räumlich Begrenzte, auch nicht, wie die Pythagoreer, auf den Zahlbegriff beſchränkt, ſondern es, auch hier auf Parmenides zurückgehend, als das Denkbare, oder beſtimmter, als die Sphäre der Begriffe, namentlich der Artbegriffe, beſtimmt. Es umfaßt alſo verſchiedene Seiten; es iſt, dem Unbeſtimmten gegenüber, inſofern man dieſes als Materie auffaßt, die reine Form, die Quantität, die, wie Platon ſich ausdrückt, in ihrem Vordringen ſtets ausruht und ſtillſteht [75]), alſo auch die Zahl; aber es iſt zugleich das unbewegte Seiende der Eleaten, im Gegenſatze zu der ewigen Bewegung und dem Werden des Herakleitos, es iſt die Einheit, der unbeſtimmten Vielheit gegenüber, es iſt, im Vergleich zu der unendlichen Verſchiedenheit des Einzelnen, die feſte Einheit des Artbegriffs, der ſelbſt wieder zur Idee wird, inſofern er Antheil an den idealen Gattungsbegriffen hat; es iſt alſo Idee im Gegenſatze zur Erſcheinung. So weiß auch hier Platon die Lehren der Eleaten und der Pythagoreer aus ſeinem höhern, geiſtigern Princip mit der des Herakleitos zu verknüpfen. — Hiernach kann das dritte Moment, das aus beiden Gemiſchte, nichts Anderes ſein, als das aus einem Werden hervorgegangene Sein oder, mit Platon's Ausdruck, ein Werden, das zum Sein führt.

Nicht blos für den nächſten Zweck des Philebos, ſondern für die ganze platoniſche Philoſophie, iſt es von großer Wichtigkeit, daß er das Gemiſchte beſſer nennt, als das Begrenzende und das Unbegrenzte, weil eben in ihm beide, in ihrer Vereinzelung abſtracte Begriffe ſich zu lebendiger Wirklichkeit vereinigen, gerade wie auch die verwandten Begriffe der Materie und Form, die Quantität und Qualität in jedem wirklichen Gegenſtande miteinander verbunden ſind und nur in dieſer ihrer Wechſelbeziehung und Wechſelwirkung, die Platon ſinnig mit einer Zeugung vergleicht, ihr Weſen haben. Aber das Sein, das aus der Miſchung jener beiden Elemente hervorgeht, iſt ihm doch immer nur das erſcheinende, nicht das reine und

und höchſte Sein; es iſt das Ergebniß jenes, im Parmenides und Sophiſten beſchriebenen, auf einen Zeitmoment beſchränkten Werdens, durch welches bald das Eine Vieles, bald das Viele Eins wird. Mit dieſem Werden, deſſen Ergebniß nicht, wie bei Herakleitos, wieder ein neues Werden, ſondern ein, wenn gleich nicht unveränderliches Sein, mit dieſem Sein, das nicht, wie das des Parmenides, unbeweglich in ſich verharrt, ſondern ein neues Werden zur Folge hat, das dann ſeinerſeits wieder zu einem neuen Sein führt, verbindet nun Platon die pythagoreiſche Anſchauungsweiſe, daß Maß und Zahl überall in der Natur, wie im Menſchenleben das Unbegrenzte und Maßloſe zuſammenhalte und daß alles Einzelne, wie Philolaos ſagt, aus dieſen beiden gemiſcht ſei. In Platon's Sinne aber bedeutete dies nichts Anderes, als daß nur ein begreifbares Sein ein wirkliches Sein genannt werden könne, daß alſo in jedem einzelnen Sein das Walten der Idee hervorbrechen müſſe, daß aber auch umgekehrt das einzelne Daſein nicht die reine Idee darſtelle, ſondern aus Idee und Erſcheinung gemiſcht ſei. Indem er dies dann auf das Verhältniß der Erkenntniß zur Luſt anwendet und das aus beiden gemiſchte Leben nun um ſo zuverſichtlicher als das beſte preiſt, deutet er zugleich an, daß auch in dieſem nicht blos Luſt durch Erkenntniß, ſondern überhaupt alles Unbegrenzte durch die Grenze gebunden und beherrſcht werde; ein Gedanke, der ſeine Erklärung in der in unſerm Dialog mit beſonderm Nachdruck hervorgehobenen Anſicht findet, daß alle Elemente der Welt ſich in der menſchlichen Natur in kleinerm Maßſtabe wiederfinden, der Menſch alſo eine Welt im Kleinen ſei.[76]) Von beſonderer Bedeutung iſt aber auch noch Das, daß er in jener Miſchung das objective Weſen des Schönen findet; denn was in der Tonkunſt Harmonie, in andern Künſten Symmetrie genannt wird, iſt nichts Anderes, als die Verknüpfung einer unbeſtimmten Mannichfaltigkeit durch die Einheit der Idee oder des Zweckes und die maßvolle Gliederung der Theile, ſodaß alle im richtigen Verhältniß ihrer Idee entſprechen. Dieſe ſchöne Harmonie, die Seele aller Kunſt, findet er nun auch in der Natur, wo ſie in der belebten Körperwelt als Kraft, Geſundheit und überhaupt als äußere Schönheit, überall aber als richtiges Verhältniß der Elemente zu ein-

ander, namentlich auch als gesunde und wohlthätige Mischung der Jahreszeiten und Witterungsverhältnisse erscheint. Ganz denselben Gedanken fanden wir, zunächst an des Herakleitos Weltharmonie angeknüpft, im Gastmahl in der Rede des Arztes Eryximachos. — Ganz dem Platon eigenthümlich ist nun aber die Annahme des vierten, ursächlichen Moments, das die Verschmelzung des Unbegrenzten mit der Grenze, oder den Übergang beider durch das Werden in das wirkliche Sein bewirkt; denn während fast alle früheren Philosophen in der Mischung und Scheidung der Elemente nur einen sich selbst, in Folge einer innern Nothwendigkeit, vollbringenden Act der Natur erblickten; während auch die Pythagoreer in der Bildung des großen Weltganzen nur die Erfüllung nothwendiger, arithmetischer Gesetze fanden, ohne nach der Ursache dieser Gesetze zu fragen, — denn ihre höchste Einheit war, da sie selbst dem Gesetze der Zahl unterlag, keine Antwort auf diese Frage, sondern nur die noch unentwickelte Ahnung einer solchen Ursache — stellt Platon kein blos formales, sondern ein lebendiges, oder, wie er selbst sagt, künstlerisch wirkendes, also frei und bewußt thätiges, schöpferisches Princip als letzte Ursache der Verknüpfung der Gegensätze auf. So wenig zu verkennen ist, daß die weltbildende Vernunft des Anaxagoras, verbunden mit manchem frommen und ahnungsvollen Worte des Sokrates, ihn in dieser eben so religiösen, als speculativen Betrachtungsweise befestigt hat, so deutet er doch selbst, durch ihre Zurückführuug auf die Aussprüche alter Dichter und Weisen, an, daß er auch hier, wie im Phädon, einem allzu rasch von der frühern Philosophie verworfenen Elemente des Volksglaubens, dem Glauben an göttliche Wesen und an eine, von ihnen ausgehende, allwirksame Kraft, die sich in der Bildung und Regierung der Welt bethätige, wieder zu seinem Rechte verhelfen und diesen, dem Menschen so natürlichen und nothwendigen Glauben lieber läutern und vergeistigen, als verwerfen wolle. Dieses reale, ursächliche Princip aller Dinge, sowol des Begrenzenden als des Begrenzten, der letzte Grund des Seins und des Werdens, der Idee und der Erscheinung, ist ein klarerer Ausdruck für jene im Parmenides gefoderte, höchste Einheit, ohne welche alle Wahrheit und Erkenntniß aufhören würde.

Sie ist nicht wesentlich von der Idee des höchsten Guten verschieden, die im Staate an die Spitze der Ideenwelt gestellt wird. Indem nun die frühere Dreitheilung zur Viertheilung wird, aber so, daß den drei Elementen das vierte nicht nebengeordnet, sondern übergeordnet ist und als höhere Einheit über ihnen steht, stellt Platon einen Gesichtspunkt auf, der, sowol für ihn selbst im Timäos bei seiner Naturphilosophie, als auch für den Aristoteles in allen Theilen seiner Philosophie, maßgebend geworden ist.[77]) — Neben diesen vier Principien scheint nun aber Protarchos, in einer hingeworfenen, von Sokrates aber keineswegs verworfenen, sondern nur bei Seite gelegten Äußerung, noch ein fünftes, ein Princip der Trennung oder Scheidung, für nöthig zu halten. Platon hat diesen wirklich scharfsinnigen Gedanken nicht weiter ausgeführt; wir dürfen indessen annehmen, daß er unter demselben nichts Anderes, als Das verstand, was er im Sophisten und andeutungsweise im Parmenides bald als Andersſein, bald als Nichtseiendes bezeichnet, nämlich den allgemeinen Begriff der Verschiedenheit aller einzelnen Dinge von einander, ohne welche nichts Einzelnes bestehen, noch von uns gedacht werden kann. Wie wichtig die Annahme eines solchen differenzlirenden Princips, oder einer scheidenden, trennenden und theilenden Kraft, im Gegensatze der verknüpfenden und schaffenden, — von welcher sie gewissermaßen nur die Gegenseite ist — namentlich für die Logik und Metaphysik ist, sehen wir daran, daß Aristoteles, diesen Wink, wie es scheint, benutzend, die Negation oder Beraubung (στέρησις) seinen vier (vgl. Anm. 77) Grundprincipien als fünftes Princip zur Seite stellt.[78])

Diese mehr logische Erörterung des ursächlichen Princips ergänzt nun Platon durch eine jener erhabenen, tief religiösen Betrachtungen, die als herrliche Kleinode in so viele seiner Dialoge verflochten sind. Wir glauben den einfach frommen Sokrates selbst, wie ihn Xenophon uns schildert, in den Worten zu hören, in denen hier von dem regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten, den fest gesetzlichen Bewegungen der Sterne, der Schönheit, Ordnung und Harmonie des großen Weltganzen der Schluß auf eine höchste, weltreglerende Ursache, auf eine weltbildende Vernunft gezogen wird, die zugleich, als Geist, die

Urquelle des menſchlichen Geiſtes und der letzte Grund des uns eingepflanzten Strebens nach Weisheit und Tugend iſt. Hiebei bekämpft Platon zugleich mit großer Wärme die Männer, welche jene höchſte Urſache leugnen, dieſe ganze, herrliche Welt für das Werk eines blinden Zufalls halten und überhaupt gar keine Ordnung in ihr anerkennen; daß dieſer Ausfall gegen die Urheber der Atomenlehre, Leukippos und Demokritos, gerichtet ſei, dürfte wol keinem Zweifel unterliegen. Die hier angedeutete Anſicht, daß in der natürlichen und ſittlichen Welt Alles nach beſtimmten Zwecken geordnet, daß der höchſte Zweck aller Dinge nicht von der höchſten Urſache verſchieden und daß das Gute Beides, Zweck und Urſache alles Daſeins ſei, wurde ſpäter das Grundprincip der ariſtoteliſchen Philoſophie. Wir haben hier aber auch eine jener wenigen Stellen, wo Platon ſich über das göttliche Weſen ſelbſt ausſpricht, was er ſonſt, wie von heiliger Ehrfurcht zurückgehalten, gern vermeidet. Er nennt den Leib einen Körper des göttlichen Geiſtes und fügt hinzu, daß der Geiſt bei den Göttern ſo wenig, als bei den Menſchen der Seele entbehren könne. Wir erinnern uns dabei einer ganz ähnlichen Stelle im Phädros, wo ebenfalls Gott ein unſterbliches Weſen mit Seele und Leib genannt wurde.[79]) Es wäre eben ſo verkehrt, dieſe vereinzelten Anklänge einer dicht an Pantheismus anſtreifenden Anſchauungsweiſe ableugnen, als wegen derſelben den Platon des Pantheismus beſchuldigen zu wollen, da kein Philoſoph des Alterthums entſchiedener, als er, die Herrſchaft Gottes und der göttlichen Vernunft über die Welt ausgeſprochen hat; wir dürften aber kaum irgend eine Philoſophie finden, in welcher nicht über dieſen Punkt ein ähnliches Schwanken des Ausdrucks vorkäme, weil das Verhältniß der Tranſcendenz und Immanenz in Worten beſtimmen zu wollen immer ein mißliches Unternehmen bleiben wird. Die großartige, hier noch klarer, als im Staatsmann, auftretende Anſicht, daß der Menſch in ſeinem leiblichen und geiſtigen Organismus eine Welt im Kleinen darſtelle, iſt zwar ſchon vor Platon vom Empedokles, der die Elemente des Alls im Menſchen wiederfand[80]), und vielleicht auch von den Pythagoreern, wenn dieſe wirklich die menſchliche Seele einen Ausfluß aus der göttlichen genannt haben[81]), ausgeſprochen worden; neu

aber iſt es, wie es ſcheint, daß Platon die Elemente des Weltganzen reiner und ſchöner nennt, als die des menſchlichen Organismus; wir ſind demſelben bereits, wenn auch in etwas anderer Weiſe, im Staatsmann begegnet.[82]) Aber an den Phädros und an die dortige Unterſcheidung der Seelen, je nachdem ſie verſchiedenen Göttern folgen, klingt der Ausſpruch an, daß im Zeus die königliche Vernunft wohne, weil er die ſchaffende Kraft darſtelle, während bei andern Göttern Anderes ſchön ſei.[83]) Zur Hauptfrage aber trägt dieſe ſcheinbare Abſchweifung in doppelter Weiſe ein Bedeutendes bei; zuerſt dadurch, daß ſie auf die geiſtige Natur des höchſten Princips hinweiſt und daraus den Schluß zieht, daß, da in dieſem das höchſte Gut wohne, die Vernunft ihm verwandter ſei, als die Luſt, und deshalb in jenem aus beiden gemiſchten Leben, welches für den Menſchen das Begehrenswertheſte ſei, das Herrſchende ſein müſſe; ſodann aber läßt ſie uns auch einen ahnenden Blick in das geheimnißvolle Weſen jenes höchſten Princips ſelbſt thun und zeigt uns ſelbſt in ihm, alſo in der Idee des höchſten Gutes, keine abſtracte, ſeelenloſe Einheit, wie die der Pythagoreer war, ſondern eine gewiſſe Mannichfaltigkeit des Weſens, eine Totalität von Geiſt, Seele und Leib, und in dem letztern, alſo der Welt, jene wundervolle, göttliche Schönheit, die überall aus der Harmonie mannichfaltiger Elemente hervorgeht. Die Übereinſtimmung der natürlichen Weltordnung mit der ſittlichen, die im Gorgias nur geahnt wurde, erſcheint hier ſchon als ein Gegenſtand der Erkenntniß, und überall ſehen wir die Samenkörner ausgeſtreut, aus denen ſpäter der Timäos hervorgewachſen iſt. So läßt uns dieſer ganze Abſchnitt, indem er uns überall die gleichen Grundformen und Grundgeſetze, die Verknüpfung eines Unbegrenzten mit einem Begrenzenden zu einem wirklichen und wirkſamen Ganzen und das Hervorgehen dieſer Elemente aus einer geiſtigen, ſchaffenden, nach vernünftigen Zwecken wirkenden Gotteskraft nachweiſt, in dem Bilde der Natur und des Menſchenlebens das höchſte, ewige Gut erkennen und enthüllt uns ſo den Grundgedanken des Dialogs, die Ableitung des höchſten menſchlichen Gutes aus jenem höchſten Gute.

Die tiefſinnigen Entwickelungen des dritten Theils werden

nun im vierten auf das Leben der Seele, namentlich auf eine genauere Begriffsbestimmung der Luſt und Erkenntniß, angewendet. Die Luſt iſt das Unbegrenzte, Unberechenbare und Unbeſtimmbare, das zwiſchen Gegenſätzen und verſchiedenen Stufen raſtlos Auf- und Abwogende, das ewig Werdende und Wechſelnde des Seelenlebens; die Erkenntniß das Begrenzende, das die Luſt mäßigende, regelnde, zur Ruhe bringende, vernünftige Princip, die feſte, über den Wechſel erhabene Form des Gedankens, durch welche der Menſch die raſch an ſeiner Seele vorübereilenden Gefühle zu feſſeln und zur Sphäre des Begriffs zu erheben weiß. Das vollkommenſte Leben aber und die wahre menſchliche Tugend geht erſt aus der harmoniſchen Miſchung beider hervor, die wieder nur durch die Mitwirkung der höchſten Vernunft und durch den Aufblick zu der Idee des höchſten Gutes möglich iſt. Den trefflichen, von dem ſchärfſten Blicke zeugenden Erklärungen und Zergliederungen der Luſtgefühle ſteht zwar keine ähnliche, genetiſche Entwickelung der Erkenntniſſe gegenüber; wenn aber Stallbaum, in ſeiner erſten Ausgabe, deshalb eine Lücke im Dialog annehmen zu müſſen glaubte, ſo war ihm damals entgangen, daß die von ihm vermißte Nachweiſung der Entſtehung und ſtufenweiſen Ausbildung der Erkenntniß, wenn auch noch nicht ganz vollſtändig, bereits im Theätetos erfolgt iſt, ſodaß beide Dialoge ſich auf das Wünſchenswertheſte ergänzen. In der That iſt der Gang der Erörterungen in beiden Dialogen faſt ganz derſelbe. Denn wie dort die allmälige Hervorbildung der Vorſtellung und des Wiſſens aus der Wahrnehmung nachgewieſen wird, ſo werden hier die verſchiedenen Arten und Stufen des Luſtgefühls von den niedrigſten bis zu den reinſten und geiſtigſten hinangeführt. Es iſt eine ganz neue, großartige Auffaſſung, wenn Platon jedes Schmerzgefühl aus einer Störung des harmoniſchen Gleichmaßes des Lebens, jedes Luſtgefühl aber aus einer Wiederherſtellung der Harmonie und des rechten Maßes ableitet. Wir ſehen, wie aufklärend auch hier die dialektiſchen Erörterungen über Maß und Grenze einwirken. Luſt iſt alſo das Gefühl der Erfüllung oder Sättigung, Schmerz das der Leerheit oder Entbehrung. Wir erinnern uns dabei der Erklärung der Liebe im Gaſtmahl, daß ſie

by Google

ein Beſtreben der Seele ſei, ſich mit Dem, was ſie entbehre, zu erfüllen. Dies ſtimmt durchaus mit den ſpätern, noch gründlichern und vollſtändigern Erörterungen über dieſen Punkt im Timäos überein.[84]) Allerdings hat dieſe Darſtellung noch einen Mangel; ſie trifft von den drei verſchiedenen Arten von Luſt- und Schmerzgefühlen, die hier unterſchieden und nacheinander beſchrieben werden, indem die einen blos den Körper, die andern den Körper und die Seele zugleich, noch andere blos die Seele berühren, nur die beiden erſtern, leidet aber auf die letztern keine Anwendung, weil ſie nichts mit dem körperlichen Organismus zu ſchaffen haben. Platon deutet ſelbſt ſpäter dieſen Mangel an, indem er den reinern Luſtgefühlen der Seele keinen Schmerz des Bedürfniſſes, alſo auch keine, der Ausfüllung bedürftige Leerheit vorhergehen läßt. Indeſſen dürfen wir wol jene Stelle im Staate[85]), wo Unwiſſenheit Leerheit, Erkenntniß Erfüllung der Seele genannt wird, als eine Ergänzung des hier Geſagten anſehen; denn redet man nicht auch von einem geiſtigen Bedürfniß und einer geiſtigen Befriedigung? Sind dieſe Gefühle den entſprechenden des Körpers nicht zuletzt weſentlich gleich, wenn ſie auch auf einer höhern Stufe und in einer reinern Form auftreten? Schon in ſeinen Erörterungen über die Liebe, im Gaſtmahl, war Platon von einem ähnlichen Geſichtspunkte ausgegangen.

Wie nun nach dem Theätetos ſchon in den erſten Anfängen der Wahrnehmung ein unbewußtes Denken hervortritt, ſo erſcheint hier den Luſt- oder Schmerzgefühlen des Körpers bereits ein höheres, geiſtiges oder ſeelenhaftes Element beigemiſcht. Denn das Gedächtniß und die Erinnerung, in welcher wir vergangene Leiden und Freuden aufbewahren, und die Hoffnung und Furcht, mit denen wir den zukünftigen entgegenſehen, ſind nichts als Seelenacte; bei jeder Begierde aber, durch die ſich eben das Bedürfniß ankündigt, wirken Erinnerung und Hoffnung oder Furcht zuſammen; ſie iſt alſo ein Act der Seele, nicht des Körpers; denn dieſer wird nur durch das Gegenwärtige berührt, er kann weder nach Zukünftigem ſtreben, noch des Vergangenen ſich erinnern. Beſonders bedeutſam tritt hier zweierlei hervor. Zuerſt die im Theätetos angedeutete, aber noch nicht klar ausgeſprochene Unterſcheidung zwiſchen Gedächt-

niß und Erinnerung, ſodaß jenes die bloße Fähigkeit, vergangene Eindrücke zu erneuern, dieſe die ſie erneuernde Thätigkeit ſelbſt iſt; eine Unterſcheidung, die Ariſtoteles zu der ſeinigen machte, ſie aber noch genauer beſtimmte [86]); ſollte ſich aber etwa Jemand wundern, daß Platon der Erinnerung aus einem frühern Leben, auf die er noch im Phädon ein ſo großes Gewicht legt, hier gar nicht gedenkt, ſo iſt dies zur Genüge daraus zu erklären, daß hier nicht, wie dort, von Ideen, ſondern von ſinnlichen Eindrücken die Rede iſt, die Platon doch gewiß nicht, wie Schleiermacher wegen einer wol misverſtandenen Stelle unſers Dialogs annimmt [87]), im vollen Widerſpruche mit ſeinen Anſichten im Phädon, aus dem frühern Leben würde abgeleitet haben. Sodann haben wir hier auch die erſte, wirklich pſychologiſche Erklärung des Triebes und der Begierde, die wir ebenfalls in erweiterter Auffaſſung bei Ariſtoteles wiederfinden. [88])

Wenn nun bereits in dieſer erſten Entſtehung der Luſt- und Schmerzgefühle, ſelbſt auf ihrer niedrigſten Stufe, ein gleichſam verborgenes Walten höherer, geiſtiger Kräfte hervorbricht, ſo tritt das geiſtige Element am klarſten und deutlichſten in den wahren und reinen Gefühlen hervor, die natürlich blos der Seele angehören, obgleich umgekehrt nicht alle Freuden deshalb rein und wahr ſind, weil ſie Seelenfreuden ſind. Aber Ariſtippos würde ſo wenig, als Protagoras, unſerm Platon zugeſtanden haben, daß es wahre und falſche Gefühle gebe, da doch jedes Gefühl ein wirklich empfundenes, alſo wahres iſt. Gerade Daſſelbe hatte, wie wir uns aus dem Theätetos erinnern, Protagoras von den Wahrnehmungen behauptet. Um dieſe Gegner zu bekämpfen, bedient Platon ſich hier zuerſt derſelben Waffen, die er dort gegen den Protagoras führt, wobei er wiederholt auf die dortigen Erörterungen zurückweiſt. Denn theils hat jedes Luſt- und Schmerzgefühl ebenſowol, wie jede Vorſtellung ein Object, auf das es ſich bezieht; es beruht alſo auf einer Vorſtellung von dieſem Objecte; da nun aber dieſe wahr oder falſch ſein kann, ſo gilt das Gleiche auch von der Luſt. Hierbei wird noch einmal an das im Kratylos und Theätetos gewonnene Ergebniß erinnert, daß jede Vorſtellung ein Urtheil, ein Selbſtgeſpräch der Seele ſei; nun ſei jedes

Urtheil entweder wahr oder falſch, mithin auch die Vorſtellung. Andererſeits aber hat jedes Luſt- oder Schmerzgefühl eine beſtimmte Qualität, über welche ein Urtheil möglich ſein muß; da nun das Urtheil in der Beſtimmung dieſer Qualität leicht fehlgreifen kann, ſo muß in dieſem Falle auch das Gefühl, das auf dieſem falſchen Urtheile beruht, ein falſches ſein. Gewiß iſt die Ableitung des Gefühls aus einem, wenn auch unbewußten Urtheile durchaus richtig; doch hat Ariſtoteles in ſeiner ſcharf eindringenden Kritik, welcher er unſern Philebos unterwirft [89]), ſchwerlich unrecht, wenn er nicht den Luſt- und Schmerzgefühlen ſelbſt, ſondern nur den Urtheilen und Reflexionen, durch welche ſie hervorgerufen werden, die Prädicate wahr und falſch, gut und ſchlecht beigelegt wiſſen will; um ſo mehr, da ja Platon ſelbſt das Weſen der Gefühle unbeſtimmbar und unberechenbar nennt. Daß hiermit eine verſchiedene ſittliche Schätzung jener Gefühle, inſofern ſie Äußerungen eines ſittlichen oder unſittlichen Seelenzuſtandes ſind, nicht ausgeſchloſſen ſein darf, verſteht ſich von ſelbſt. Wie nun im Theätetos, nachdem erwieſen war, daß es falſche Vorſtellungen gebe, auch die Quellen derſelben und des Irrthums überhaupt nachgewieſen wurden, ſo werden hier in ganz ähnlicher Weiſe die Quellen der falſchen Luſt- und Schmerzgefühle aufgedeckt, deren im Ganzen fünf ſind. Zuerſt nämlich ſind die innern Bilder, die die Seele falſch aufgenommen oder das Gedächtniß nicht treu aufbewahrt hat, Urſachen ſowol des Irrthums, als falſcher Freuden und Schmerzgefühle; denn in Folge dieſer falſchen Bilder hoffen und fürchten wir oft, was nicht zu hoffen oder zu fürchten iſt. [90]) Wie ferner dort die Verwechſelung verſchiedener Bilder in der Seele, oder eine falſche Beziehung eines Bildes auf eine Wahrnehmung, eine ergiebige Quelle von Irrthümern war, ſo entſpringen auch falſche Gefühle durch die Nebeneinanderſtellung verſchiedener Gefühle des Körpers und der Seele; denn bald wird gegenwärtiges Leid, ſo heftig es auch iſt, durch Erinnerung oder Hoffnung des Beſſern gemildert, bald gegenwärtige Luſt durch Furcht oder Erinnerung an Trauriges geſchwächt, ſodaß wir in dem erſten Falle keinen wahren Schmerz, im zweiten keine wahre Luſt empfinden. [91]) Aber die Urſachen falſcher Gefühle ſind nicht

blos theoretiſche, wie bei den Urtheilen, ſie ſind auch praktiſche, die unmittelbar mit dem ſittlichen Leben zuſammenhängen. Platon begibt ſich hier auf ein Feld, wo er über die ſokratiſche Anſicht, daß jede Sünde aus Unkenntniß des Guten hervorgehe, weit hinausgeht und eine tiefere Quelle des Böſen ahnt. Denn er findet als dritte Urſache der unwahren und ſchlechten Luſt und Unluſt, daß in die Seelen der Guten und Gottgeliebten gute, in die der Schlechten und Gottverhaßten böſe Hoffnungen und Erinnerungen eingeſchrieben werden; er leitet alſo böſe Gefühle, wie die heilige Schrift ſagt, aus dem böſen, gute aus dem guten Schatze des Herzens ab. Leider verfolgt Platon dieſen tiefen Blick nicht weiter, was, wäre es geſchehen, ihn der chriſtlichen Anſicht vom Sitze des Böſen ziemlich nahe gebracht haben würde. Eine vierte Quelle falſcher Gefühle iſt das ungezügelte Übermaß der Luſt oder des Schmerzes, das nicht blos ſchädlich und verderblich, ſondern an ſich unſittlich und böſe iſt, weil das Gute eben das Maß iſt. Endlich zeigt auch die Anſicht Derer, die Schmerzloſigkeit für die einzige Luſt halten, daß es falſche Lüſte gebe; denn wer in der Abweſenheit des Schmerzes eine Luſt findet, empfindet offenbar eine falſche Luſt, weil er von einem falſchen Urtheil über dieſelbe ausgeht. Hieran knüpft ſich nun in dem kunſtvoll verſchlungenen Gange unſers Dialogs die bis dahin aufgeſchobene Widerlegung der Anhänger jener Meinung.

Daß unter dieſen, wie auch Schleiermacher und Stallbaum annehmen, die Kyniker zu verſtehen ſeien, unterliegt wol keinem Zweifel, da es damals, ſoviel wir wiſſen, keine andere Secte gab, die, wie ſpäter mehre Stoiker und der Peripatetiker Hieronymos [92]), Schmerzloſigkeit für das höchſte Gut erklärte. Allerdings ſcheint jene Behauptung nicht von dem Stifter jener Schule, dem Antiſthenes, herzurühren, der ja die Luſt gar nicht verwarf, ſondern ſie nur als die Frucht der Arbeit und Tugend gelten ließ und in der Tugend ſelbſt die höchſte Freude fand [93]); doch mag Platon um ſo leichter darauf gekommen ſein, die Anſicht deſſelben ſo auf die Spitze zu ſtellen, da in der That ſeine Anhänger, wie auch Ariſtoteles ſagt [94]), alle Luſt ſchlecht nannten und unbedingt verwarfen,

um einen recht entſchiedenen Gegenſatz zu den Hedonikern zu bilden und weil ſie namentlich auch von den Freuden, welche die Anſchauung des Schönen und die Erkenntniß gewährt, nichts wiſſen wollten, ſodaß ſie in der That in der Entbehrung auch der reinſten Genüſſe, die ſie ſelbſt ſich auferlegten, eine Art von Luſt und Genuß zu finden ſchienen. Überdies paßt die Bezeichnung derſelben, als harter und rauher, aber durchaus edler und tugendhafter Männer, ja, als Propheten — worin allerdings ein leiſer Spott durchblickt — ganz allein auf die tugendſtolzen Kyniker. Wie ſehr ſie übrigens Platon in ihrer Weiſe anerkennt und wie wenig ſeine Worte dem albernen Märchen von einer Feindſchaft mit dem Antiſthenes Raum geben, dafür ſpricht, daß er ſeinen Sokrates lange mit ihnen gemeinſchaftlich gegen die Lüſtlinge zu Felde ziehen läßt.

Er tritt nämlich ihrer Behauptung, daß es keine Luſt ohne Beimiſchung eines ſchmerzhaften Gefühls gebe, inſofern bei, als er zugibt, daß dies bei den meiſten Luſtgefühlen wirklich der Fall ſei; aber er folgert daraus nicht, wie jene, daß ein Leben ohne Luſt und Schmerz das beſte ſei, da er doch auch ſolche Freuden anerkennt, die nicht mit Leid gemiſcht ſind. Ehe er aber zu dieſen gelangt, handelt er mit meiſterhafter, pſychologiſcher Entwickelung von den aus Luſt und Leid gemiſchten Gefühlen. Auf dies Zuſammenſein beider entgegengeſetzten Empfindungen hatte er bereits im Gorgias und, in höchſt poetiſcher Weiſe, im Phädon hingewieſen. Hätte er doch die dort geſchilderte, man möchte ſagen göttliche Traurigkeit der Zeugen der letzten Unterredungen und des Todes des Sokrates, dies wunbar aus Freude und Leid gemiſchte Gefühl, hier von dem Verdammungsurtheil ausgenommen, das er, als allzu ſtrenger Richter, über alle mit Schmerz gemiſchten Luſtgefühle ausſpricht, als gäbe es nicht auch einen wahrhaft ſittlichen und edlen Schmerz und als beſtände nicht ein Hauptreiz des Tragiſchen, wie des Komiſchen, eben in jener Miſchung! In der That verſucht Platon ſelbſt, eingedenk des Ausſpruchs, den er im Gaſtmahl dem Sokrates in den Mund legt, daß der gute Tragödiendichter auch ein guter Komödiendichter ſein müſſe, eine Entwickelung jener beiden äſthetiſchen Gefühle, wobei er ganz vortrefflich das mit Luſt gemiſchte Leid, das Lächeln unter Thränen, als den

Charakter des Tragiſchen anſieht, aber nicht ſo weit geht, wie Ariſtoteles, die ſittliche Bedeutung und Wirkung deſſelben zu entwickeln; das Komiſche aber leitet er aus der dem Neide verwandten Schadenfreude, alſo einem unſittlichen und zugleich, da Neid ihre Wurzel iſt, aus Angenehmem und Unangenehmem gemiſchten Gefühle her, inſofern wir befreundete, oder doch uns gleichgültige Menſchen ſich auf eine lächerliche Weiſe Tugenden und andere Vorzüge beilegen ſehen, die ihnen nicht zukommen; er fügt aber hinzu, daß dies Gefühl nur dann in uns rege werde, wenn wir dieſe Anmaßung an Schwächern bemerken, denen es an Macht fehle, ihre Pläne durchzuſetzen und ſich an ihren Spöttern zu rächen, ſodaß ſie eigentlich ein harmloſes Gebahren ſei. Obgleich Platon hier mit ſeinem feinen Sinne eine Hauptquelle des Komiſchen, den Widerſpruch des übermäßigen Strebens mit der unzureichenden Kraft, anerkennt, ſo iſt doch dies theils nur ein Beiſpiel, nicht eine Erklärung des Komiſchen, theils kann bei einem äſthetiſchen Gefühl eigentlich gar nicht von Neid oder Schadenfreude die Rede ſein, theils iſt endlich die hinzugefügte Beſchränkung nicht von dem Begriff des Komiſchen, ſondern von ganz äußerlichen Umſtänden hergenommen. Somit können wir alſo auch dieſe Stelle den vielen andern beizählen, aus denen hervorgeht, daß Platon die dramatiſche Poeſie, die er ſtets hinter die lyriſche zurückſtellt, nicht richtig gewürdigt hat. Man könnte auch fragen, wie derſelbe Philoſoph, der die Liebe im Phädros und Gaſtmahl ſo hoch ſtellt, dazu komme, ſie hier unter die aus Luſt und Leid gemiſchten Gefühle, wie Zorn, Neid, Sehnſucht, Eiferſucht, zu verſetzen und ſie ſo aus ihrer himmliſchen Höhe zu einer ziemlich niedrigen Sphäre herabzuziehen. Aber abgeſehen davon, daß doch in der That auch, wenn irgend bei einem andern Gefühle, ſo bei der Liebe Luſt und Leid verbunden iſt und daß im Grunde dieſe nüchterne, pſychologiſche Anſicht von der poetiſchen im Gaſtmahl und Phädros nur im Ausdruck verſchieden iſt, indem dort der Eros ja auch ein Kind des Betriebs und der Armuth und ein dämoniſches, zwiſchen Gegenſätzen ſich bewegendes Weſen iſt, im Phädros aber der Liebe Luſt und Leid mit der höchſten Lebendigkeit und Wahrheit geſchildert werden; ſo iſt doch hier auch nicht von der höhern

und reinern Liebe zum Guten, Wahren und Schönen, ſondern nur von der ſinnlichen Neigung die Rede.

Gewiß würde Platon die himmliſche Liebe zu jenen reinen, ſchmerzloſen Gefühlen gerechnet haben, über die er am Schluß dieſes Abſchnittes ſo ſchön redet, wenn er eben alle dieſe Gefühle hätte aufzählen wollen. Dieſe ungemiſchten, reinen Luſtgefühle hat Platon zuerſt in ihrer hohen Bedeutung anerkannt, und hier eben trennt ſich ſein Weg von dem der Kyniker, welche dieſelben nicht zu würdigen wußten. Ein ungemiſchtes Luſtgefühl iſt ein ſolches, dem weder ein ſchmerzliches Verlangen vorangeht, noch bei der Befriedigung deſſelben neuer Schmerz nachfolgt. Solche Gefühle ſind die Freude der Seele an dem Schönen und an der Erkenntniß des Wahren. Die pſychologiſche Beſtimmung des Schönen, deſſen objective Bedeutung er vorher in der Idee des höchſten Gutes ſelbſt aufſuchte, daß es Das ſei, was den höhern Sinnen [95]) und durch ſie der Seele an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf ein Anderes gefalle, alſo ein intereſſeloſes Wohlgefallen erwecke und nicht andern Zwecken diene, ſondern ſelbſt, gleich dem Guten, als an ſich begehrenswerther Zweck erſtrebt werde, iſt faſt buchſtäblich die unſers Kant [96]) und wird ſich für alle Zeiten in ihrer Geltung behaupten. Charakteriſtiſch iſt es dabei für Platon's, über dem Allgemeinen und Idealen das Wirkliche und Concrete leicht zu ſehr in den Schatten ſtellende Anſicht, daß er unter den Farben dem Weißen, alſo dem Farbloſen, unter den Tönen den einfachen und hellen, nicht den harmoniſch gemiſchten, unter den Formen den geometriſchen Figuren, nicht der ſchönen Mannichfaltigkeit des belebten Organismus, den Preis der Schönheit zuerkennt. Zu verwundern iſt aber auch Das, daß er eine dritte Quelle ungemiſchter Freuden hier nicht erwähnt, deren er um ſo mehr gedenken mußte, da gerade Antiſthenes ſie ſo nachdrücklich hervorhob, nämlich die Freuden, die aus der Pflichterfüllung und Tugend hervorgehen. Ariſtoteles füllte dieſe Lücke aus, indem er in ſeiner Glückſeligkeit Beides, die Tugend und die Luſt, die ſie gewährt, zuſammenfaßte. Wie hoch Platon dieſe reinern Gefühle ſtellt, ſagt er ſelbſt, indem er ſie einfach, ſich ſelbſt genügend, vollkommen, edel, über das Mehr und Minder erhaben nennt, womit es freilich nicht recht übereinſ-

ſtimmt, wenn er einmal äußert, ſelbſt eine geringe, aber ſchmerzloſe Luſt ſei immer noch wahrer und ſchöner, als eine große, welcher Unluſt beigemiſcht ſei; denn die Beſtimmungen der Größe und Kleinheit durften auf dieſe reinen Freuden nicht angewendet werden. Überhaupt bleibt das Weſen dieſer Gefühle noch in einer gewiſſen Schwebe, indem ſie weder in das Unbegrenzte noch in das Begrenzende, ſondern etwa in die Mitte zwiſchen beiden geſetzt werden, als könnte es eine andere Mitte zwiſchen ihnen geben, als das aus beiden Gemiſchte. Da iſt allerdings Ariſtoteles conſequenter, der überhaupt jede Luſt, ganz abgeſehen von ihrer ſittlichen Würdigung, in ſich ſelbſt für vollkommen und begrenzt erklärt, weil ſie dem Menſchen in dem Momente, wo er ſie empfinde, ganz und ungetheilt einwohne und ihn vollkommen befriedige.

Wie vorher das Unbegrenzte und Begrenzende, ſo wird zum Schluſſe auch die gemiſchte Luſt und die Vernunft auf den Gegenſatz des Werdens und Seins zurückgeführt, indem die Luſt dem ewigen Wechſel des Werdens und Vergehens, die Vernunft dem im Wechſel ruhig beharrenden Sein angehört.

Die der Eintheilung der Luſtgefühle nachfolgende Gruppirung der Erkenntniſſe enthält die erſten Umriſſe eines, auf ein feſtes Princip gebauten Syſtems der Wiſſenſchaften und ſchließt ſich zugleich genau an die Viertheilung des dritten Abſchnitts an. Denn offenbar findet Platon, indem er zuerſt die praktiſchen und theoretiſchen, oder, wie er ſelbſt ſie nennt, die Wiſſenſchaften, die auf die Hervorbringung eines Werkes abzielen und die für Lehre und Erziehung nützlichen unterſcheidet, in jenen mehr das Unbegrenzte des Stoffes, in dieſen mehr das Begrenzende der Form vertreten. Aber er unterſcheidet beide noch einmal nach demſelben Princip; die praktiſchen Wiſſenſchaften ſind ihm entweder ſolche, die ganz auf der Mathematik beruhen, wie die Baukunſt, und daher auf einer gewiſſern Erkenntniß beruhen, oder ſolche, die, in Ermangelung jener feſten Grundlage, ſich blos auf Erfahrung und combinirende Vermuthung ſtützen und daher der Sphäre der richtigen Meinung angehören, wie die Heilkunde, die Kriegswiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft des Landbaus, ja ſogar die ausübende Muſik [97]); dieſe ſtellen alſo wieder mehr das Unbegrenzte, jene

das Begrenzende dar. Auf der andern Seite iſt auch die Wiſſenſchaft der Zahl und des Maßes eine doppelte, eine reine, mehr philoſophiſche, die ſich ganz um die reinen Begriffe der Zahl und des Maßes, ohne Rückſicht auf äußere, gezählte oder gemeſſene Gegenſtände, bewegt, und eine angewandte, die an ſich verſchiedenartige Dinge unter die Regeln der Zahl und des Maßes bringt. Auch hier iſt auf jener Seite mehr das Begrenzende, auf dieſer mehr das Unbegrenzte; alle Wiſſenſchaften aber ſind aus beiden Elementen, wenn auch in verſchiedener Weiſe, gemiſcht. Endlich erhebt ſich, analog dem vierten Moment, der die Miſchung bewirkenden Urſache, über alle Wiſſenſchaften die Dialektik, ihre Königin, die ganz in den Ideen, dem reinen, unwandelbaren, ſich ſelbſt gleichen Sein lebt und daher alle andern Wiſſenſchaften überſieht, würdigt und ihnen die ihnen zukommende Stelle anweiſt. Dieſe Erhebung der Dialektik über die Mathematik, die im Staate [98]) noch tiefer begründet und als deren letztes Ziel dort ausdrücklich die Idee des höchſten Guten bezeichnet wird, iſt ein bedeutender Fortſchritt über die Lehre der Pythagoreer hinaus. Wenn wir Platon's Anſichten von der Dialektik, vom Sophiſten an bis zum Staate hinauf, verfolgen, ſo kann uns nicht entgehen, daß er derſelben einen immer weitern Umfang und eine immer größere Bedeutung gibt und zuletzt ſie ungefähr daſſelbe Gebiet umfaſſen läßt, was in der neuern Philoſophie unter die Logik und Metaphyſik vertheilt zu werden pflegt. Daß er nun die Rhetorik nicht über oder auch nur neben dieſe Wiſſenſchaft der Ideen geſtellt wiſſen will, ſteht mit dem immer noch bedeutenden Range, den er dieſer Kunſt, inſofern ſie eine Frucht der Dialektik iſt, im Phädros zugeſteht, durchaus nicht im Widerſpruche, um ſo weniger, da er hier offenbar nur von der gewöhnlichen, praktiſchen Rhetorik redet. Aber auch Das darf uns eben nicht wundern, daß er hier die Naturbetrachtung ſo tief ſtellt, obgleich er doch ſelbſt dem Anlaufe, den er ſchon in unſerm Dialog zu einer ſelbſtändigen Naturphiloſophie nimmt, ſpäter einen ſeiner glänzendſten und gedankenreichſten Dialoge, den Timäos, folgen ließ, der durchaus naturphiloſophiſches Inhalts iſt; denn jene Naturbetrachtung, die er hier ſo geringſchätzig behandelt, iſt nicht ſeine eigene Naturphiloſophie, die überall in der Natur nach dem Walten

ewiger, göttlicher Ideen forscht, sondern, wie etwa bei Demokritos, ein Sammeln von Beobachtungen und Erfahrungen, das, statt sich zu einer idealen Betrachtung der natürlichen Dinge zu erheben und nach ihren Gründen und Gesetzen zu forschen, blos bei den Erscheinungen, also, wie Platon sagt, bei dem ewig Werdenden und Vergehenden stehen bleibt und deshalb nur den Schein der Wahrheit statt der Wahrheit selbst ergreift, die in den Ideen liegt. Mit Recht durfte er allerdings einem solchen, blos empirischen Wissen den hohen Rang versagen, den er seiner Dialektik oder Idealphilosophie anwies; doch wird auch der größte Freund und Verehrer des Platon nicht verkennen dürfen, daß er sogar für jene Zeit, wo die Beobachtung der Natur und ihrer Erscheinungen noch in ihrer Kindheit war und oft, eben wegen ihrer Mangelhaftigkeit, mehr zerstreuend als fördernd wirken mochte, diese Grundlage aller Naturwissenschaft über Gebühr zurücksetzt und daß die Philosophie gerade von dieser Seite her eines Aristoteles bedurfte, der im Geiste seines in dieser Hinsicht wahrhaft großen Vorgängers, des Demokritos, der Natur eine unermüdete und allseitige Betrachtung zuwendete und so der Vater einer wirklichen Naturwissenschaft wurde. Auch ist hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß Platon den Timäos seine naturphilosophische Weisheit nicht als ein unumstößlich gewisses Wissen, sondern nur als Hypothese und fast in der Weise eines kosmogonischen Mythos vortragen läßt.

Obgleich nun in diesem System der Wissenschaften die vier geistigen Elemente, aus denen das Wesen der Dinge besteht, vollständig vertreten sind, so stellen doch die Erkentnisse selbst nur die eine Seite des gemischten Lebens, nämlich die des Begrenzenden, dar. Es muß daher zum Schluß dieser aus reiner Lust und Erkenntniß harmonisch gemischte Lebenszustand selbst, der, wie sich ergeben hat, das für die Menschen Begehrenswertheste ist, dargestellt und das beste Verhältniß der Mischung nachgewiesen werden; es fehlt aber dieser Betrachtung noch das wesentlichste Moment und gleichsam die letzte Weihe, so lange nicht jenes höchste menschliche Gut auf seinen ewigen, göttlichen Grund, auf das Ursächliche, das höchste Gut, zurückgeführt und gezeigt ist, in welcher Weise durch den

Einfluß dieſer Urquelle aller Güter jene harmoniſche Miſchung des Menſchenlebens bewirkt wird. Dieſe drei Seiten werden im letzten Abſchnitte des Geſprächs nach einander betrachtet.

Zuerſt finden wir, daß die vollkommenſte Miſchung allerdings die aus den reinſten und höchſten Erkenntniſſen und Luſtgefühlen beſtehende ſein würde; da aber jedes Wiſſen dem Guten verwandt iſt und auch die praktiſchen, wenn gleich an ſich untergeordneten Wiſſenſchaften den Menſchen wenigſtens manches relative Gut gewähren, ſo werden ſie als Momente des vollkommenen, ſittlichen Lebens nicht nur zugelaſſen, ſondern ausdrücklich gefodert. Anders iſt es mit den Luſtgefühlen, wo nur die wahren noch mit der Idee des Guten zuſammenhängen, die mit Leid gemiſchten aber derſelben ſchlechthin widerſprechen und deshalb, mag auch die menſchliche Natur ihrer nicht ganz Herr werden können, wenigſtens von dem Ideal des ſittlichen Lebens ausgeſchloſſen werden müſſen. In dieſer Hinſicht wird alſo der Meinung Derer, welche die Abweſenheit der Schmerzgefühle ſchon für ein poſitives Gut erklärten, eine, wenn gleich beſchränkte Wahrheit zugeſtanden. Aber doch zeigt ſich auch hier, in einem oft überſehenen Zuge, das mildere, von einer kyniſch-ſtoiſchen, unnatürlichen Strenge weit entfernte Urtheil unſers Platon; er fügt zu den reinen und wahren Luſtgefühlen, wie er ſie vorher beſtimmt hat, noch alle andern, die mit Geſundheit, Beſonnenheit und überhaupt mit jeder Tüchtigkeit, gleichſam als ein göttliches Gefolge derſelben, verbunden ſind, ſchließt alſo von dem ſittlichen Leben auch jene angenehmen, körperlichen oder dem Körper und der Seele zugleich angehörigen Gefühle, die die nothwendigen Begleiter aller natürlichen Lebensfunctionen in ihrem regelmäßigen Verlaufe ſind, nicht aus, ohne ihnen jedoch einen ſelbſtändigen Werth beizuiegen; nur die übermäßigen, ausſchweifenden, heftige Leidenſchaft entzündenden Lüſte verbannt er ganz, weil ſie, wie es hier faſt gleichlautend mit einer der ſchönſten Stellen im Phädon (S. 64 fg.) heißt, die Klarheit des Geiſtes verdunkeln und ihn verwirren, ſodaß er der Ideen und ſeiner ſelbſt vergißt. So vertreten in der vollkommenen Miſchung die wahren Freuden, obgleich auf einer höhern Stufe, die Seite des Unbegrenzten, das nun mit dem Begren-

zenden, der Vernunft, verschmolzen, ein wirklich schönes Ganzes bildet.

Die Betrachtung erhebt sich nun, nachdem sie durch die der Vernunft gesicherte Herrschaft bis zur Vorhalle des höchsten Gutes gelangt ist, einen Augenblick zu diesem selbst und zu dem Allerheiligsten, in welchem sein ewiges Wesen wohnt. Es erscheint dem menschlichen Geiste, der das unbedingt Eine nicht fassen kann, nicht als abstracte Einheit, sondern als Dreiheit, indem er in ihm zugleich das höchste Maß, die erhabenste Schönheit und die reinste Wahrheit wahrzunehmen glaubt. Leicht erkennen wir hier in der höchsten Idee selbst, wenn auch in der reinsten und geistigsten Form, die drei wesentlichen Momente der Welt und des Menschenlebens wieder, zuerst das Begrenzende oder das Ebenmaß (ξυμμετρία), als die Einheit und den festen Mittelpunkt alles Seins, sodann die Schönheit, in welcher bereits eine Andeutung des Unbegrenzten oder Mannichfaltigen liegt, das aber in der Idee des höchsten Gutes nichts Anderes sein kann, als die ganze Fülle der in ihm vereinigten und von ihm ausgehenden Ideen, — weshalb es auch im Staate, wo von dieser höchsten Idee ausführlicher gehandelt wird [29]), der Sitz der Ideen heißt — endlich die Wahrheit als das aus beiden Gemischte, als das reale, wahrhaftige Dasein des höchsten Gutes. Das Schöne, das im Vorhofe des Guten steht und in dessen Idee sich, wie Platon so sinnig bemerkt, für uns das Gute gleichsam hineinflüchtet, stellt seine Erscheinung, das Maßvolle sein eigenstes, inneres Wesen, das Wahre seinen aus Maß und Schönheit gleichsam gemischten Begriff dar.

Nach diesem kurzen Einblicke in die Tiefen der höchsten aller Ideen kehren wir zur Betrachtung des sittlichen Menschenlebens zurück und sehen, in welcher Weise jene auf dieses bestimmend einwirkt. Wir finden hier in der Aufzählung der höchsten, den Menschen erreichbaren Güter fünf Stufen in absteigender Folge, gleichsam eine vom Himmel auf die Erde herabreichende Stufenleiter. Die drei ersten Glieder derselben stellen die Wechselwirkung des Göttlichen und Menschlichen, die beiden letzten blos das Menschliche dar. Jene drei, die Ideen des Maßes, der Schönheit oder des Ebenmaßes und

der Vernunft, entſprechen im Weſentlichen den drei Momenten des höchſten Gutes ſelbſt, nur daß hier, wo die objective Wahrheit durch ihre Verknüpfung mit der menſchlichen Erkenntniß gleichſam ſubjectiv erſcheint, an die Stelle der Wahrheit die Vernunft, als das Vermögen die Wahrheit zu erkennen, und zugleich als das Band zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen tritt; denn die menſchliche Vernunft iſt, wie es oben hieß, der göttlichen Ausfluß und Abbild. Auffallender iſt, daß ſtatt des Ebenmaßes hier das Maß ſelbſt und das Maßvolle geſetzt, die Schönheit aber, die dort von dem Ebenmaße getrennt wurde, hier demſelben ganz gleichgeſtellt und zugleich ein Unterſchied zwiſchen dem Maßvollen (μέτριον) und Ebenmäßigen gemacht wird; Platon ſcheint dabei von dem Gedanken ausgegangen zu ſein, daß für die menſchliche Erkenntniß die Schönheit beſonders im Ebenmaße beſtehe, daß aber das Maß ſelbſt, als das Begrenzende, für uns ein abſtracterer Begriff ſei, als der des Ebenmaßes, weil jenes ein bloßer Punkt, dieſes dagegen ein Verhältniß von Theilen zu einander und zum Ganzen iſt, alſo eine Einheit in der Mannichfaltigkeit darſtellt. So iſt im menſchlichen, von der höchſten Idee erfüllten Geiſte das Maß das Begrenzende, die Schönheit oder das Ebenmaß das zu Begrenzende, das in einer niedern Sphäre Unbegrenztes heißt, die Vernunft das beides, alſo das ſittlich Gute und Schöne, gleichmäßig in ſich Faſſende. Das rein Menſchliche endlich ſind wieder jene beiden Momente, die in dem vollkommenſten Menſchenleben harmoniſch verſchmolzen ſein müſſen, die Erkenntniß und die reine, ſchmerzloſe Luſt. Beiden gegenüber vertreten jene drei höhern Glieder die Seite der wirkenden Urſache, des Göttlichen. So erſcheint denn nun die Luſt nicht mehr, wie die Hedoniker wollten, als das Beſte, ſondern ſelbſt die reinſte Luſt iſt nur das fünfte, alſo ſehr untergeordnete Moment des wahrhaft höchſten Gutes, in welchem auch die menſchliche Erkenntniß nicht die höchſte, wenn gleich eine höhere Stufe, als die Luſt, einnimmt. Auch hier erſcheint, wie immer bei Platon, das Object oder die Idee, als der ewige Gegenſtand des menſchlichen Denkens, erhaben über dem Subject oder dem Denken und Erkennen des Menſchen ſelbſt. Doch kann man hier noch fragen, wo denn das ſechste Glied bleibe, das wir nicht bloß

der Symmetrie wegen, damit eine Dreiheit der andern gegenüberstehe, uns herbeiwünschen möchten, sondern das auch ausdrücklich an der Stelle, wo Sokrates mit den Worten eines orphischen Versbruchstückes seiner Betrachtung ein Halt zuruft, angedeutet wird. Die Neuplatoniker fühlten sich durch diese beiden Gründe bewogen, eine sechsfache Reihe von Gütern anzunehmen, wobei sie unter dem sechsten Gliede bald die zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Lüste, bald auch die Körperwelt verstanden.[100]) Daß Platon dabei an jene niedern Lüste dachte, die für den Menschen, eben weil sie mit seiner Natur zusammenhängen, gewissermaßen ein nothwendiges Übel sind, scheint eben so klar zu sein, als daß diese sechste Reihe nicht den Gütern zugezählt werden kann, da diesen Lüsten nach Platon's Meinung gar kein sittlicher Werth zukommt. Andererseits aber würde er dieser letzten Reihe hier, wo er doch von der besten Mischung des Lebens spricht, gar nicht gedacht haben, wenn er dieselbe als eigentlichen Gegensatz zu den fünf übrigen hätte ansehen und darunter etwa die unreinen und unsittlichen Lüste und Begierden verstehen wollen; denn diese waren ja von der Mischung unbedingt ausgeschlossen. Somit glauben wir annehmen zu dürfen, daß diese sechste Reihe eben jene Lustgefühle umfaßt, die mit der Herstellung oder Erhaltung der Harmonie des organischen Lebens unzertrennlich verbunden sind und daher auch, wie oben bemerkt ist, in der Mischung des vollkommensten Lebens wenigstens geduldet werden müssen, so lange sie nicht übermäßig werden. Ob Platon diesen natürlichen Lustgefühlen auch noch die reinern unter den gemischten Gefühlen, also etwa die durch das Tragische oder Komische erweckten, würde zugezählt haben, darüber hätten wir nur dann ein Urtheil, wenn er uns die vom Sokrates dem Protarchos über diesen Punkt verheißene Auskunft nicht vorenthalten hätte. Nur Das glauben wir mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß diese sechste Reihe weder Güter noch Übel, sondern das weite Feld jener angenehmen Gefühle enthalten sollte, die, an sich weder gut noch böse, doch einmal zum natürlichen Leben gehören, aber wenigstens gemäßigt und gereinigt werden müssen, um zum Dienste des Guten verwendet zu werden. So erst ist der Kreis des höhern Menschenlebens völlig geschlossen und den drei höhern Gütern

ſtehen, neben den zwei Beſtandtheilen des blos menſchlichen Gutes, in dritter Linie noch die natürlichen Luſtgefühle gegenüber, die zwar nicht Güter, aber doch nothwendige Zugaben und Bedingungen des menſchlichen Lebens ſind, das unter dem Bilde jener Miſchung dargeſtellt wird. [101])

Daß der Philebos nach dem Gaſtmahl und Phädon, aber vor dem Staate und Timäos geſchrieben ſei, darüber ſtimmen, trotz aller ſonſtigen Verſchiedenheit ihrer Anſichten über den Dialog, Schleiermacher, Stallbaum und K. F. Hermann überein; in letzterer Beziehung ſchließt auch Aſt, der allerdings den Phädon einer viel frühern Zeit zuweiſt, ſich dieſer Meinung an und läßt mit dem Philebos die Reihe der darſtellenden Geſpräche beginnen, während Schleiermacher ihn als einen Übergang zu den conſtructiven Dialogen bezeichnet. In der That wüßten auch wir ihm keine paſſendere Stellung anzuweiſen. Denn daß ein Geſpräch, das uns die platoniſche Philoſophie faſt ſchon auf dem Gipfel ihrer Vollendung zeigt und bereits die höchſten Ergebniſſe derſelben, wie ſie im Staat und im Timäos uns vorliegen, wenigſtens andeutet, nicht, wie Weiße einmal annahm [102]), ein Jugendwerk ſein kann, bedarf keines Beweiſes. Viel eher dürfte man ſich zu der Annahme von Baumgarten-Cruſius hingezogen fühlen, der auch Stallbaum in ſeiner erſten Ausgabe beitrat und K. F. Hermann wenigſtens nicht ganz abgeneigt iſt, daß Platon unſern Dialog im höhern Alter geſchrieben habe. Denn wenn nicht andere Gründe dagegen ſprächen, würde die farb- und ſchmuckloſe Darſtellung, die geringe Ausbildung der dialogiſchen Form, der Mangel an künſtleriſchem Glanze und poetiſcher Kraft, — wiewol dies Urtheil allerdings, wie wir gezeigt haben, einiger Modificationen bedarf — und der abſtracte, ſpeculative Charakter des Dialogs, verbunden mit der milden, beſchaulichen Ruhe, die in ihm waltet, und mit der gemäßigten und umſichtigen, von reifer Welterfahrung zeugenden Würdigung der menſchlichen Natur und des wirklichen Lebens, wobei der frühere, allzu ideale Maßſtab, wie Platon ihn auch im Staate an die Welt- und Lebensverhältniſſe legt, zum Theil aufgegeben wird, uns leicht dazu verleiten, in ihm ein Werk des Greiſenalters zu erblicken, das, in Form und Anſchauungsweiſe vielfach den Geſetzen verwandt, dieſem letzten,

großen Erzeugniß des platonischen Geistes nicht unwürdig zur Seite stehen würde. Aber wir werden diese Meinung, so beifallswerth sie auf den ersten Anblick erscheinen mag, doch sofort aufgeben müssen, wenn wir auf die wiederholt von uns angedeuteten, überall im Dialog zerstreuten Keime und Sprossen neuer Wahrheiten und Anschauungen achten, die im Staat und im Timäos tiefer begründet und vollständiger entwickelt werden und den Philebos als unmittelbaren Vorläufer dieser beiden großen Dialoge erscheinen lassen. Denn nicht leicht wird ein aufmerksamer Leser des Platon, der sich einigermaßen mit der Art vertraut gemacht hat, wie er spätere Ausführungen in frühern Dialogen andeutend vorbereitet, verkennen können, daß der Philebos über alle jene Fragen, die er mit jenen Dialogen gemein hat, nur eine vorläufige und vorbereitende Auskunft gibt, während diese das Vollkommnere und Entwickeltere bieten. Auch war es doch viel natürlicher, bei der Darstellung des höchsten Gutes, in welchem wir den Mittelpunkt der drei so eng verbundenen Gespräche erkannt haben, mit der Darstellung der Einwirkung desselben auf die sittliche Gestaltung des einzelnen Menschenlebens anzufangen und dann zu seiner Realisirung im Staate und zur Nachweisung seiner schaffenden Kraft in der Natur fortzuschreiten, als umgekehrt. Weniger eng scheint allerdings das Band zu sein, das den Philebos mit seinen drei Vorgängern verbindet; denn abgesehen von dem grellen Contrast, in welchem seine strenge Form zu der reichen Schönheit des Gastmahls und Phädon steht, finden wir im Ganzen in ihm wenig Bezugnahme auf die Gedankenkreise dieser beiden Dialoge, so wie des Phädros; so ist die Liebe, die dort und im Gastmahl in so erhabener Weise als Quelle alles Guten und Schönen gefeiert wurde, hier zu einem ganz gewöhnlichen Lustgefühl geworden, das, weil es nicht ohne Beimischung von Leid sein kann, noch dazu ganz aus der Reihe der Güter gestrichen wird; so wird der Erinnerung an die in jenem Leben geschauten Ideen, die im Phädon und Phädros so bedeutend hervortrat, hier gar nicht gedacht, sondern die Erinnerung ist ein rein psychischer, auf die Erfahrungen dieses Lebens beschränkter Act; auch die Unsterblichkeit der Seele, die nach dem Phädon Grundbedingung und höchstes Ergebniß aller

Philoſophie iſt, wird hier mit keinem Worte erwähnt. Indeſſen wird die verſchiedene Auffaſſung der Liebe und der Erinnerung, wie wir oben gezeigt haben, durch den verſchiedenen Standpunkt der Erörterungen bedingt, die hier in der pſychologiſchen Entwickelung der Luſtgefühle ſich ganz auf dem Boden dieſer Welt und des individuellen Seelenlebens bewegen. Aus demſelben Grunde mag auch der Unſterblichkeit hier nicht gedacht ſein, die doch, als Glaube und unmittelbare Gewißheit, bereits im Staate wieder auf das Glänzendſte hervortritt. Daß es übrigens an einzelnen Beziehungen auf jene drei Dialoge keineswegs fehlt, haben wir an mehren Stellen gezeigt; noch entſchiedener aber tritt die erhabene Anſicht vom höchſten Guten und der Dialektik als eine Frucht der dortigen Entwickelungen hervor. Dagegen mögen wir gern annehmen, daß zwiſchen Phädon und Philebos ein nicht allzu kurzer Zwiſchenraum liegt, der die Verſchiedenheit des Tons und der Darſtellungsweiſe uns erklären helfen mag, wenn dieſelbe noch einer andern Erklärung als die Rückſicht auf den verſchiedenen Inhalt bedürfen ſollte.

Philebos, oder das höchste Gut.

Sokrates. Philebos. Protarchos. Andere Anwesende.

Sokrates. Erwäge denn, lieber Protarchos, welche Behauptung du jetzt vom Philebos zu übernehmen und was für eine von uns [1]) aufgestellte du, sollte sie nicht nach deinem Sinne sein, in Zweifel zu ziehen gesonnen bist. Willst du, daß wir uns Beides in das Gedächtniß zurückrufen? I II

Protarchos. Ja, allerdings.

Sokr. Philebos also behauptet, die Freude und die Lust und das Ergötzen und was dieser Gattung angehört, sei ein Gut für alles Lebende; das von uns dagegen erhobene Bedenken aber ist, ob nicht dies, sondern die Einsicht und das Nachdenken und Sicherinnern, sowie ferner das diesem Verwandte, die richtige Meinung und die folgerechten Schlüsse, für Alle insgesammt sich besser und ersprießlicher bewähren, die dieser Dinge theilhaftig zu werden vermögend sind; daß es aber Denen, die dieser Dinge theilhaftig werden können, den jetzt und in Zukunft Lebenden, das vor Allem Vortheilhafteste sei. Ist das nicht ungefähr der Inhalt Dessen, was wir beiderseits behaupten, lieber Philebos?

Philebos. Ja, ganz entschieden, lieber Sokrates.

Sokr. Du stehst doch in der jetzt sich dir darbietenden Besprechung deinen Mann [2]), lieber Protarchos?

Prot. Nothwendig muß ich Das; denn unser schöner Philebos ist ja erschöpft.

Sokr. Wir müſſen aber doch darüber das Richtige auf alle Weiſe ermitteln?

Prot. Das müſſen wir freilich.

Sokr. Wohlan denn, laß außerdem auch noch über Folgendes uns übereinkommen.

2 Prot. Worüber?

Sokr. Daß jetzt Jeder von uns Beiden einen Zuſtand der Seele und eine Richtung derſelben nachzuweiſen verſucht, welche das Leben aller Menſchen zu einem glückſeligen zu machen vermag. Iſt's nicht ſo?

Prot. Freilich, ſo iſt's.

Sokr. Nicht wahr, ihr ſagt der der Freude, wir dagegen der des Nachdenkens?

Prot. So iſt's.

Sokr. Doch wie, wenn etwa ein anderer vorzüglicher als dieſer erſchiene? Stehen nicht, falls derſelbe der Luſt verwandter erſcheinen ſollte, wir beide der an ihr entſchieden feſt-

12 haltenden Lebensweiſe [3a]) nach, der Anhänger der Luſt aber ſiegt über den der Einſicht?

Prot. Ja.

Sokr. Iſt er es aber der Einſicht, hat dann nicht die Einſicht den Vorzug und ſteht nicht die Luſt ihr nach? Gebt ihr Das als zugeſtanden zu, oder wie?

Prot. Ich bin allerdings der Meinung.

Sokr. Wie aber Philebos? Was ſagſt du?

Phil. Meine Meinung iſt und bleibt, daß durchaus die Luſt den Vorzug habe; du aber, Protarchos, magſt ſelbſt dich entſcheiden.

Prot. Da du, lieber Philebos, die Unterſuchung in unſere Hände gabſt, dürft' es wol nicht mehr bei dir ſtehen, etwas dem Sokrates einzuräumen, oder umgekehrt.

Phil. Du haſt recht. Vielmehr ſag' ich mich feierlich davon los und rufe jetzt die Göttin ſelbſt als Zeugin auf.

Prot. Auch wir könnten dir wol Daſſelbe mitbezeugen, daß du erklärteſt, was du jetzt erklärſt. Demungeachtet, lieber Sokrates, wollen wir unſere weitern Unterſuchungen mit dem Philebos, mag er nun beiſtimmen, oder wie er ſonſt will, hinauszuführen verſuchen.

Sokr. Wir müssen es versuchen, anhebend von der Göt- 3
tin selbst, von der Dieser sagt, sie werde Aphrodite genannt; der richtigste Name derselben sei aber Lust.

Prot. Ganz richtig.

Sokr. Meine Scheu dagegen, lieber Protarchos, ist stets in Bezug auf die Namen der Götter keine menschliche und größer als jede andere. Auch jetzt führe mir Aphrodite den Namen, der ihr genehm ist; von der Lust aber weiß ich, daß sie etwas gar vielgestaltiges ist, und von ihr müssen wir, wie ich sagte, anheben und bedenken und in Erwägung ziehen, wie sie von Natur beschaffen ist. Denn, wie man so hört, ist sie ganz einfach, wie Eines, gewiß aber hat sie verschiedene und gewissermaßen einander unähnliche Gestalten angenommen; denn siehe, wir sagen doch, der zügellose Mensch empfinde Lust, es empfinde sie aber auch der Besonnene, eben durch seine Besonnenheit; es empfinde Lust der Unüberlegte und mit unüberlegten Ansichten und Hoffnungen Erfüllte, dagegen aber auch der Verständige, eben durch sein Verständigsein. Würde aber, wer diese beiden Arten der Lust einander ähnlich nennen wollte, nicht mit Recht als unverständig erscheinen?

Prot. Sie sind nämlich, lieber Sokrates, entgegengesetztes Ursprungs, sind einander selbst aber gewiß nicht entgegengesetzt. Denn wie sollte wol nicht unter allen Dingen eine Lust der andern, Dasselbe sich selbst am ähnlichsten sein?

Sokr. Auch eine Farbe der Farbe, du Vortrefflicher; in Beziehung eben darauf, daß sie insgesammt Farben sind, werden sie nicht verschieden sein, gewiß erkennen aber wir Alle, daß das Schwarze vom Weißen nicht blos verschieden, sondern auch das ihm Entgegengesetzteste ist; ebenso Gestalt von Gestalt. Der Gattung nach ist Alles Eins; die einzelnen Arten derselben aber sind andere Arten, theils entschieden entgegengesetzt, theils findet ein unendlicher Unterschied zwischen ihnen statt. 13
Und vieles Andere werden wir so beschaffen finden; darum vertraue wenigstens dieser Behauptung nicht, welche überall das Entgegengesetzteste zu Einem macht. Denn ich besorge, wir werden manche Lust der andern entgegengesetzt finden.

Prot. Vielleicht. Inwiefern wird Das aber unserer 13b)
Untersuchung Eintrag thun?

Sokr. Weil du sie, werden wir einwenden, die unähnlich sind, mit einem ihnen nicht zukommenden Beiworte bezeichnest. Denn du erklärst alles Lusterregende für etwas Gutes. Daß nun das Lusterregende ein Lusterregendes sei, wird keine Ansicht in Zweifel ziehen. Obgleich aber viele Arten desselben, wie wir behaupten, schlecht, andere aber gut sind, nennst du doch alle gut, während du, sollte dich Jemand bei der Untersuchung dazu treiben, einräumst, daß sie unähnlich seien. Was befindet sich doch nun gleichmäßig in der guten und schlechten, daß du jegliche Lust etwas Gutes nennst?

Prot. Was sagst du Sokrates? Glaubst du denn, daß Jemand, der annimmt, das Gute bestehe in der Lust, daß der es sich dann gefallen lassen werde, daß du behauptest, manche Lust sei gut, manche andere aber schlecht?

Sokr. Du wirst aber doch gewiß wenigstens zugeben, daß sie einander unähnlich und manche auch entgegengesetzt seien.

Prot. Aber doch wenigstens nicht als Lust.

Sokr. Wir gerathen wieder auf dieselbe Rede, lieber Protarchos. Wir werden demnach behaupten, daß Lust von Lust sich nicht unterscheide, sondern daß alle Arten einander ähnlich seien; die jetzt angeführten Beispiele geben uns keinen Anstoß und wir werden etwas versuchen und reden wie die Allerbeschränktesten und dabei in Untersuchungen Unerfahrenen.

Prot. Welche meinst du denn?

Sokr. Weil ich, wenn ich es dir nachthue und zu meiner Vertheidigung zu sagen wage, das Unähnlichste sei dem Unähnlichsten das Allerähnlichste, Dasselbe dir einwenden kann, und wir jugendlich unbesonnener, als wir sollten, erscheinen und unsere Untersuchung aus der Richtung und auf Irrwege gerathen wird. Laß uns daher wieder die entgegengesetzte Richtung einschlagen, und indem wir wol auf ähnliche Pfade [1]) zurückkehren, dürften wir vielleicht wol irgendwie uns einigen.

Prot. Sage, wie?

4 Sokr. Nimm an, daß du, lieber Protarchos, mir wiederum die Frage vorlegst.

Prot. Welche denn?

Sokr. Ob es der Einsicht, dem Wissen, dem Nachdenken und allen denjenigen Dingen, die ich doch zu Anfange für

Güter erklärte, nicht, wenn du genau nachfragst, worin doch das Gute besteht, ebenso ergehen werde, wie deiner Behauptung?

Prot. Wie denn?

Sokr. Auch die gesammten Kenntnisse werden uns vielfältig und einige derselben unter sich unähnlich bedünken. Ergäben sich aber einige derselben sogar als einander entgegengesetzt, wäre ich dann wol werth, jetzt an einer Untersuchung Theil zu nehmen, wenn ich, eben Das besorgend, behaupten wollte, keine Kenntniß sei der andern unähnlich, und wenn nachher gar bald diese Untersuchung wie ein Märchen uns zunichte würde, uns aber irgend eine Abgeschmacktheit Rettung bieten müßte?

Prot. So darf es fürwahr, die Rettung ausgenommen, nicht sich begeben. Doch gefällt mir allerdings das Gleiche deiner und meiner Rede. Es mag viele und unähnliche Arten der Lust geben, sowie viele und verschiedenartige Kenntnisse.

Sokr. Ohne also die Verschiedenheit deines und meines höchsten Gutes zu verhehlen, sondern indem wir sie offen hinstellen, laß es uns darauf wagen, ob sie etwa, einer Prüfung unterworfen, uns zu erkennen geben, ob man die Lust das höchste Gut zu nennen habe, oder die Einsicht, oder ob irgend ein Drittes es sei. Denn gewiß nicht darum lassen wir uns jetzt in einen Streit ein, damit Das, was ich aufstelle, oder Das, was du, den Sieg davontrage, sondern dem Richtigsten müssen wol wir beide unsern Beistand leihen.

Prot. Freilich müssen wir das.

Sokr. Folgenden Satz wollen wir also durch unsere Zustimmung noch fester stellen.

Prot. Welchen doch?

Sokr. Der allen Menschen, wenn sie es wollen, zu schaffen macht, ja Manchen manchmal auch wider ihren Willen.

Prot. Sprich deutlicher.

Sokr. Den mein' ich, auf den wir jetzt geriethen, einen seiner Natur nach gar wundersamen. Denn gewiß der Satz, das Eine sei ein Vieles und das Viele Eines, klingt wundersam, und gegen Den, der eines von beiden annimmt, läßt sich leicht Streit erheben.

Digitized by Google

Prot. Meinſt du ſo, wenn Jemand behauptet, daß ich, Protarchos, der von Natur Einer iſt, wiederum ein Vieles ſei, indem er dieſe meine Ichs als einander entgegengeſetzt, als groß und klein, leicht und zugleich ſchwer, und in tauſend andern Beziehungen, annimmt?

Sokr. Du, lieber Protarchos, haſt die allgemein verbreitete unter jenen wunderſamen Ausſagen über das Eine und Viele angeführt, hinſichtlich welcher ſchier von Allen bereits zugeſtanden iſt, man dürfe mit dergleichen ſich nicht befaſſen, in der Meinung, dieſelben erweiſen ſich als kindiſch, leicht widerlegbar und den Unterſuchungen ſehr hinderlich; ja, nicht einmal damit, wenn Einer, nachdem er die Glieder und zugleich Theile eines Jeglichen nachwies und einen Andern zum Zugeſtändniß trieb, das Alles ſei, dieſem Satze zufolge, jenes Eine, lachend Das widerlegt, weil Dieſer durchaus ſich getrieben ſehe, Naturwidriges zu behaupten, daß das Eine ein Vieles und Unendliches und das Viele nur Eines ſei.

Prot. Doch von welchem Andern ſprichſt denn du, lieber Sokrates, was noch nicht, als zugegeben, über dieſe Lehre allgemein verbreitet iſt?

Sokr. Wenn, mein junger Freund, Jemand das Eine als nicht zu dem Werdenden und Vergehenden gehörig, wie wir es eben thaten, annähme. Denn in dieſem Falle und bei einem ſolchen Einen, von dem wir jetzt ſprechen, iſt es zugeſtanden, das bedürfe keiner Widerlegung. Sollte es aber Jemand verſuchen, den Menſchen als Eines anzunehmen, und den Stier als Eines und das Schöne und das Gute als Eines, dann führt die mit der gehörigen Eintheilung verbundene Beſchäftigung mit dieſen und dergleichen Einheiten zu einer Erörterung.

Prot. Wie ſo?

Sokr. Zuerſt, ob man gewiſſe Einheiten der Art als wirklich ſeiend anzunehmen habe; dann, wie nun wieder dieſe, jede einzelne Eine und ſtets dieſelbe und weder des Entſtehens noch des Vergehens fähig, dennoch ganz zuverläſſig dieſe Eine ſei; ferner, ob entweder anzunehmen ſei, daß ſie, wieder unter dem Werdenden und Unendlichen verſtreut und zu einem Vielen geworden, oder als ein Geſammtes, ſie ſelbſt von ſich ſelbſt geſchieden, zu Demſelben und Einem — was ſich als das Un-

möglichſte von Allem herausſtellen dürfte — zugleich in dem Einen und in dem Vielen werde. In dieſem, lieber Protarchos, auf ein ſolches Eine und Viele, nicht aber auf jenes ſich Beziehendem, liegt, wird es nicht richtig feſtgeſtellt, der Grund alles Zweifels, wenn richtig dagegen, aller Klarheit.

Prot. Müſſen wir alſo nicht Das bei unſerer jetzigen Unterſuchung zuerſt durcharbeiten, lieber Sokrates?

Sokr. Wie ich wenigſtens behaupten möchte.

Prot. Und demnach nimm an, daß wir Alle hier dergleichen Behauptungen dir einräumen. Vielleicht iſt's aber am beſten, den Philebos, da er ſich wohl gebettet glaubt, jetzt nicht durch neue Fragen zu beunruhigen.

Sokr. Wohl. Womit möchte alſo wol Jemand dieſen 6
Kampf über das dem Zweifel Unterworfene, da es ein vielumfaſſender und vielgeſtaltiger iſt, beginnen? Etwa damit?

Prot. Womit?

Sokr. Wir behaupten doch wol, daß das aus den Unterſuchungen als Daſſelbe ſich ergebende Eine und Viele, allerwärts, bei jedem der jedesmal beſprochenen Gegenſtände, ſo vordem wie jetzt mit unterlaufe. Und Das wird weder je aufhören, noch begann es erſt jetzt; ſondern ſo etwas liegt, wie mir offenbar iſt, als etwas Unvergängliches, nie Veraltendes, in dem Weſen unſerer [7]) Unterſuchung ſelbſt. Wer aber von den jungen Leuten zuerſt von dieſer Lehre koſtete [8]), der freut ſich, als habe er einen Weisheitsſchatz gefunden, ſeine Freude begeiſtert ihn und er rüttelt gern an jedem Satze, indem er bald nach der einen Seite ihn dreht und zum Einen ihn verſchmilzt, bald aber wieder auseinanderwickelt und in Theile zerlegt, wobei er zuerſt und zumeiſt ſich ſelbſt in Verlegenheit bringt und zweitens Den, den er jedesmal gefaßt hat, es mag nun eben ein Jüngerer oder Älterer oder Altersgenoſſe ſein, ohne Vater und Mutter, oder ſonſt einen ſeiner Zuhörer, ja 16
faſt irgend ein lebendes Geſchöpf, geſchweige denn einen Menſchen zu ſchonen; da er wol ſelbſt eines Barbaren [9]) nicht ſchonen würde, wenn ihm nur irgendwoher ein Dolmetſcher zur Hand wäre.

Prot. Siehſt du denn nicht, lieber Sokrates, wie zahlreich wir und daß wir alle jung ſind, und beſorgſt du nicht, daß wir

uns mit Philebos zu einem Angriff auf dich vereinigen, wenn du uns schmähst? Demungeachtet, wenn es, erkennen wir doch was du meinst, ein Mittel und eine Wendung gibt, damit eine solche Verwirrung in allen Gnaden von unserer Untersuchung fern bleibe und damit wir einen schönern Weg bei der Untersuchung ausfindig machen, als diesen, so bemühe du dich darum und wir wollen nach Kräften dir folgen; denn die gegenwärtige Untersuchung ist keine geringfügige, lieber Sokrates.

Sokr. Freilich nicht, lieben Kinder, wie euch Philebos anzureden pflegt. Gewiß aber gibt es keinen schönern Weg, noch dürfte ein schönerer wol sich ergeben, als derjenige, dessen Liebhaber ich stets bin, der sich aber bereits oft mir entzog und mich allein und in der Irre ließ.

Prot. Welcher ist das? Er werd' uns nur gezeigt.

Sokr. Einer, den anzugeben nicht sehr schwer, aber einzuschlagen höchst schwierig ist. Denn Alles, was zu einer Kunst gehörig erfunden wurde, kam durch diesen zu Tage. Erwäge nun, welchen ich meine.

Prot. Gib ihn nur an.

Sokr. Als eine Gabe der Götter an die Menschen, wie mir wenigstens es offenbar ist, wurde es irgendwoher von den Göttern, durch einen Prometheus mit dem leuchtendsten Feuer verbunden, herabgeschleudert. Und die früher Lebenden, besser als wir und den Göttern näher wohnend [16]), überlieferten es als eine Sage: Daß Jegliches, von dem man jedes Falles sage: es sei, aus dem Einen und Vielen bestehe und Begrenzung und Unbegrenztheit in sich vereinige. Bei dieser Ordnung der Dinge müßten wir also bei Allem jedesmal Einen Grundbegriff aufsuchen und annehmen; denn wir würden ihn, als darin enthalten, auffinden; hätten wir nun diesen erfaßt, nach dem Einen Zweien, sollten sie etwa stattfinden, nachspähen, oder wo nicht, Dreien oder einer andern Anzahl, und mit jedem dieser Einzelnen wieder ebenso verfahren, bis Jemand erkennt, daß das anfängliche Eine nicht blos ein Eines, Vieles und Unbegrenztes ist, sondern auch ein Wievieles es ist; den Begriff des Unbegrenzten aber nicht auf die Menge anwenden, bevor man seine gesammte Anzahl erkannt, die zwischen dem Einen und dem Unbegrenzten liegt. Dann erst dürfe man jede der

geſammten Einheiten dem Unbegrenzten anheim geben und als beſeitigt anſehen. So überlieferten es uns, wie ich ſagte, die Götter, zu forſchen, zu lernen und uns gegenſeitig zu belehren; die Weiſen unter den Jetztlebenden aber nehmen das Eine, wie 17
es ſich ihnen eben darbeut, und das Viele raſcher und fahrläſſiger, als ſie ſollten, an, nach dem Einen aber ſogleich das Unbegrenzte, das dazwiſchen Liegende dagegen entgeht ihnen; aber darin liegt der Unterſchied zwiſchen dem dialektiſchen (logiſchen, denkgerechten) und dem auf Streit gerichteten Verfahren bei unſern miteinander angeſtellten Unterſuchungen.

Prot. Einiges deiner Rede glaube ich ſo ziemlich zu ver- 7
ſtehen, lieber Sokrates; bei Anderm bedarf es für mich einer deutlichern Auseinanderſetzung deiner Meinung.

Sokr. Gewiß, lieber Protarchos, iſt was ich meine, an den Buchſtaben deutlich; an ihnen, die dir ja gelehrt wurden, faſſe es auf.

Prot. Wie ſo?

Sokr. Der Ton, der aus dem Munde kömmt, iſt doch wol Einer und wiederum ſeiner Vielfältigkeit nach unbegrenzt, bei Allen und Jedem.

Prot. Wie anders?

Sokr. Und keines von beiden macht uns zu irgend Kundigen, weder daß wir ihn als unbegrenzt, noch als Einen erkennen; ſondern ſein Umfang und ſeine Beſchaffenheit, das iſt's, was jeden von uns zu einem der Buchſtabenlehre Kundigen macht.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Und gewiß, was zum Muſikkundigen macht, iſt Daſſelbe.

Prot. Wie ſo?

Sokr. Auch was dieſe Kunſt anbetrifft, iſt wol der Ton das Eine in ihr.

Prot. Wie ſollt' er nicht?

Sokr. Deren laß uns aber zwei annehmen, den hohen und tiefen, und als dritten den Mittelton. Oder wie?

Prot. Wie du ſagſt.

Sokr. Weißt du aber Das blos, dürfteſt du wol noch nicht der Tonkunſt kundig, doch weißt du es nicht, in dieſer Beziehung gar nichts werth ſein.

Prot. Ja freilich.

Sokr. Sondern wenn du, Freund, begriffeſt, wie viel der Zahl nach und wie beſchaffen die Abſtände des Tones hinſichtlich ſeiner Höhe und Tiefe ſind und die Beſtimmungen der Abſtände und wie viele Verbindungen daraus entſtanden, welche die früher Lebenden erkannten und uns, ihre Schüler, mit dem Namen der harmoniſchen zu bezeichnen lehrten; daß ferner bei den Bewegungen des Körpers ähnliche Verhältniſſe ſtattfinden, welche man, ſagen ſie, durch Zahlen ausgedrückt, Zeitmaß und Rhythmus zu nennen und dabei zu bedenken habe, daß man ſo jedes Eine und Viele betrachten müſſe: erfaßteſt du nämlich dieſes ſo, dann wurdeſt du Deſſen kundig und wenn du irgend eines Andern von Dem, was da iſt, durch ſolche Betrachtung dich bemächtigteſt, gelangteſt du darüber zur Einſicht. Die unbegrenzte Menge jeder und in jeder Sache aber erzeugt jedesmal Begrenztheit deiner Einſicht, und daß du nicht beachtenswerth und mitzuzählen ſeiſt, indem du ſtets in allen Dingen die Zahl unbeachtet läſſeſt.

Prot. Offenbar, lieber Philebos, ſprach ſich Sokrates, nach meiner Meinung wenigſtens, ſehr ſchön in dem jetzt Geſagten aus.

Phil. Auch der meinigen nach, an und für ſich wenigſtens. Aber in welcher Beziehung auf uns und in welcher Abſicht hat er doch jetzt dieſen Vortrag gehalten?

Sokr. Mit Recht, lieber Protarchos, hat Philebos uns dieſe Frage vorgelegt.

Prot. Ja, allerdings; beantworte ſie ihm nur.

Sokr. Das will ich thun, nachdem ich noch ein Weniges über eben dieſen Gegenſtand hinzufügte. Wie nämlich Jemand, wenn er irgendwelches Eine erfaßte, wie dieſer unſerer Behauptung zufolge nicht ſogleich auf das Weſen des Unbegrenzten, ſondern auf irgend eine Zahl ſeinen Blick richten muß, ſo muß auch umgekehrt Jemand, wenn er zuerſt das Unbegrenzte zu erfaſſen ſich genöthigt ſah, nicht ſogleich an das Eine, ſondern wieder an eine in jedem Falle eine Menge umfaſſende Zahl denken, nach Allem zuletzt aber an das Eine. Wenden wir wieder das jetzt Geſagte auf die Buchſtaben an.

Prot. Wie das?

Sokr. Da den Ton oder Laut als etwas Unbegrenztes ob nun ein Gott erkannte, oder ein göttlicher Mensch, wie eine Sage in Aegypten herrscht, welche berichtet, daß Theuth es gewesen sei, der zuerst in dem Unbegrenzten die Selbstlaute, nicht als Eines, sondern als mehre erkannte, und wieder andere keines selbständigen Lautes, aber doch eines Mitlauts theilhaftige, und auch diese auf eine Zahl beschränkt; der ferner eine dritte Gattung von Buchstaben ausschied, die bei uns jetzt stumme heißen, darauf aber die weder selbst- noch mitlautenden bis auf jeden einzelnen unterschied, und die Selbstlauter und die dazwischen liegenden in derselben Weise, bis er, nach Ermittelung ihrer Zahl, jedem einzelnen und allen insgesammt den Namen der Grundlaute (Buchstaben) beilegte. Indem er aber einsah, daß kein Einziger von uns auch nur Eine derselben an und für sich ohne sie alle zu erlernen vermöge, gab er, indem er ferner erwog, daß dieses Band Eines sei und sie alle gewissermaßen zu einer Einheit vereinige, der Einen sie alle umfassenden Kunst den Namen und die Benennung der Buchstabenlehre.[21])

Phil. Das in seiner gegenseitigen Beziehung ward mir noch deutlicher als jenes, lieber Protarchos: der eigentliche Zweck der Rede aber entgeht mir auch jetzt noch, wie kurz zuvor.

Sokr. Meinst du etwa, lieber Philebos, in wiefern Das zur Sache gehört?

Phil. Ja, Das ist es, wonach ich und Protarchos längst schon forschen.

Sokr. Ihr forscht, wie du sagst, schon längst, während ihr gewiß bereits zur Stelle seid.

Phil. Wie so?

Sokr. War zwischen uns nicht gleich anfangs von der 9
Einsicht und der Lust die Rede, welche von beiden vorzuziehen sei?

Phil. Wovon sonst?

Sokr. Und wir behaupteten doch, jede von beiden sei Eines?

Phil. Ja, allerdings.

Sokr. Stellt nun also die vorausgegangene Erörterung

an uns nicht die Foderung, nachzuweiſen, in wiefern jedes von beiden Eines und Vieles iſt und wie jedes nicht ſogleich zum
19 Unbegrenzten, ſondern vorher zu einer Zahl gelangt, bevor jedes von ihnen zu einem Unbegrenzten wird?

Prot. In keine leichte Aufgabe, lieber Philebos, hat uns Sokrates, indem er uns, ich weiß nicht auf welche Weiſe, gewiſſermaßen im Kreiſe herumführte, verwickelt. So erwäge denn, welcher von uns Beiden die jetzt geſtellte Frage beantworten ſoll. Vielleicht iſts lächerlich, daß ich, der ich mich vollſtändig zum Aufnehmen der Unterſuchung anheiſchig machte, nun wieder, weil ich auf das jetzt Geſagte nicht zu antworten vermag, es dir zumuthe; doch noch lächerlicher würde es, denk' ich, ſein, wenn keiner von uns Beiden es vermöchte. Erwäge alſo, was wir thun. Sokrates ſcheint mir nämlich nach den Arten der Luſt zu fragen, ob es deren gibt oder nicht, und wie viele deren ſind und von welcher Beſchaffenheit, und in Beziehung auf die Einſicht daſſelbe in gleicher Weiſe.

Sokr. Was du da ſagſt, iſt ſehr richtig, Sohn des Kallias; denn können wir Das nicht bei jedem Einen und Aehnlichen und ſich ſelbſt Gleichen und dem ihm Entgegengeſetzten thun, dann dürfte, wie die vorausgegangene Erörterung nachgewieſen hat, keiner von uns zu irgend einem Theile einer Unterſuchung irgend einmal tauglich werden.

Prot. Ziemlich ſo ſcheint es ſich zu verhalten, lieber Sokrates. Doch ſchön iſt es zwar für den Verſtändigen, Alles zu wiſſen, das zweite Ziel aber, auf welches er ſteuern muß, ſcheint mir zu ſein, daß er ſich nicht ſelbſt täuſche. Zu welchem Behufe bemerk' ich denn Das jetzt? Das will ich dir ſagen. Du, lieber Sokrates, haſt uns Allen dieſe Zuſammenkunft und dich ſelbſt gegönnt, zu entſcheiden, welches unter den menſchlichen Gütern das beſte ſei. Als nämlich Philebos die Luſt und das Ergötzen und die Freude und Alles, was von der Beſchaffenheit iſt, nannte, erhobſt du dagegen Widerſpruch, nicht ſie ſeien es, ſondern jenes; was wir uns abſichtlich, mit Recht oft in das Gedächtniß zurückrufen, damit beide Behauptungen, der Erinnerung gegenwärtig, geprüft werden. Du behaupteſt aber, wie es ſcheint, das mit Recht als beſſer denn die Luſt anzuerkennende Gut ſei Verſtand,

Wiſſen, Einſicht, Kunſt und überhaupt alles dieſen Verwandte, dem man, nicht aber Jenem, nachſtreben müſſe. Als dieſe Meinungen unter beiderſeitigem Widerſpruch aufgeſtellt waren, drohten wir dir ſcherzend [12]), nicht eher dich nach Hauſe zu laſſen, bis durch Entſcheidung dieſes Streites unſere Unterredung zu einem genügenden Schluſſe gediehen ſei. Du aber willigteſt ein und gabſt dich uns zu dieſem Zwecke hin. So ſagen wir nun wie die Kinder: Bei dem gehörig uns Zugeſtandenen gilt kein Zurücknehmen. Höre alſo auf, auf dieſe Weiſe Dem, was wir jetzt vorbringen, zu begegnen.

Sokr. Auf welche meinſt du?

Prot. Indem du uns in Verlegenheit ſetzeſt und uns weitere Fragen vorlegſt, auf die wir nicht im Stande ſein dürften, dir im Augenblick eine genügende Antwort zu geben. Denn laß uns nicht glauben, daß mit der Verlegenheit unſer Aller unſer gegenwärtiger Streit beendigt ſei, ſondern wenn wir Das zu thun unvermögend ſind, mußt du es thun; verſprachſt du es doch. Gehe doch mit dir ſelber zu Rathe, ob du Gattungen der Luſt und des Wiſſens zu beſtimmen, oder das aufzugeben habeſt, wenn du auf eine andere Weiſe irgendwie es vermagſt und ſonſt wie Luſt haſt, das jetzt unter uns in Frage Geſtellte zu verdeutlichen.

Sokr. Da du dich ſo ausdrückteſt, hat alſo das durch jene Zuſage gebundene Ich nichts weiter zu befahren; denn das Hinzugefügte: wenn du Luſt haſt, beſeitigt in jeder Beziehung jede Beſorgniß. Außerdem ſcheint mir ferner irgend ein Gott eine Rückerinnerung uns verliehen zu haben.

Prot. Wie ſo denn und an was?

Sokr. Ich beſinne mich jetzt auf gewiſſe Reden, die ich vorlängſt einmal im Traume oder auch wachend über die Luſt und die Einſicht vernahm, daß in keinem von Beiden jenes Gut beſtehe, ſondern in einem andern Dritten, von dieſen Verſchiedenen, beiden aber Vorzuziehenden. Und wenn uns das jetzt deutlich herausträte, dann iſt die Luſt um ihren Sieg; denn das Gute könnte nicht mehr als Daſſelbe mit ihr ſich herausſtellen. Oder wie?

Prot. So iſts.

Sokr. Der Gattungen der Luſt werden wir aber, meiner

Meinung nach, zur Entſcheidung nicht weiter bedürfen. Das wird der Fortgang noch deutlicher zeigen.

Prot. Sehr ſchön, führ' es nun auch ſo hinaus.

Sokr. Vorher wollen wir alſo noch über einige Kleinigkeiten uns verſtändigen.

Prot. Von welcher Art?

Sokr. Glaubſt du, daß dieſes Gutes Beſchaffenheit nothwendig etwas Vollkommenes, oder etwas Nichtvollkommenes ſei?

Prot. Gewiß das Allervollkommenſte, lieber Sokrates.

Sokr. Wie weiter? Dieſes Gut iſt etwas Genügendes?

Prot. Wie ſollt' es nicht? Und muß von Allem, was da iſt, in dieſer Hinſicht ſich unterſcheiden.

Sokr. Folgendes aber ſehen wir, denk' ich, am meiſten fürwahr uns gedrungen, von ihm auszuſagen, daß jegliches mit ihm Bekannte ihm nachjagt, begierig es zu erhaſchen und ſich ſelbſt anzueignen trachtet, und ſich um nichts kümmert, was nicht zugleich zu ſolchem Gute führt.

Prot. Dagegen iſt nichts einzuwenden.

Sokr. Laß uns doch das Leben der Luſt und der Einſicht ſondern und prüfen, indem wir jedes für ſich betrachten.

Prot. Wie meinteſt du?

Sokr. Weder befinde ſich in dem der Luſt Einſicht, noch in dem der Einſicht Luſt. Denn es darf, wenn eines von beiden dieſes Gut iſt, daſſelbe keines Weitern bedürftig ſein:
21 welches von ihnen aber bedürftig erſcheinen ſollte, das gilt uns wol nicht mehr fürder wirklich für dieſes Gut.

Prot. Wie ſollt' es wol?

Sokr. Wollen wir nicht an dir Das zu erproben verſuchen?

Prot. Ei allerdings.

Sokr. So antworte.

Prot. Frage nur.

Sokr. Würdeſt du, lieber Protarchos, es dir gefallen laſſen, der größten Luſt dich erfreuend dein ganzes Leben zu verbringen?

Prot. Wie ſollt' ich nicht?

Sokr. Würdeſt du, wenn Du Das in vollem Maße hätteſt, noch eines Andern außerdem dich für bedürftig erachten?

Prot. Keineswegs.

Sokr. Doch ſiehe zu, auch vom Einſehn, Erkennen, Erwägen und allem damit Verwandten nicht einmal etwas zu ahnden[13a])?

Prot. Und wozu? Hätt' ich doch wol Alles, wenn ich das Frohſein hätte.

Sokr. Nicht wahr, du würdeſt, ſo lebend, dein Leben hindurch ſtets der größten Luſt dich erfreuen?

Prot. Wie ſollt' ich nicht?

Sokr. Da dir aber Nachdenken und Erinnerung und Wiſſen und eine richtige Meinung abgeht, ſo mußt du fürwahr nothwendig, als aller Einſicht entblößt, ſelbſt darüber, ob du froh biſt oder nicht, in Unwiſſenheit ſein.

Prot. Nothwendig.

Sokr. Und gewiß kannſt du, der Erinnerung entbehrend, nicht Deſſen, daß Du einmal froh warſt, dich erinnern, und wenn dir eine augenblickliche Luſt zufällt, kann dir nicht einmal eine Erinnerung daran zurückbleiben, noch kannſt du ferner, der richtigen Meinung ermangelnd, indem du froh biſt, froh zu ſein vermeinen, noch, der Ueberlegung beraubt, vermögend ſein zu überlegen, wie du in Zukunft froh ſein mögeſt, und mußt das Leben nicht eines Menſchen führen, ſondern eines Schwammes, oder der Seethiere, deren Leben ein in Auſterſchalen eingeſchloſſenes iſt. Verhält es ſich ſo, oder können wir es daneben auch anderswie denken?

Prot. Wie könnten wir?

Sokr. Verdient alſo ein ſolches Leben, daß wir es wählen?

Prot. Dieſe deine Rede, lieber Sokrates, hat mich jetzt ganz zum Verſtummen gebracht.

Sokr. Demnach wollen wir noch nicht ermüden, ſondern dagegen auch das Leben des Nachdenkens vornehmen und betrachten.

Prot. Welches meinſt du doch? 11

Sokr. Ob Jemand von uns es ſich wol gefallen laſſen möchte, zu leben mit Einſicht begabt und Nachdenken und jeglicher Erinnerung an Jegliches, der Luſt aber weder in hohem noch niederm Grade theilhaftig, ſo wenig wie umgekehrt des

Schmerzes, ſondern durchaus unempfindlich gegen Alles der Art?

Prot. Keine von dieſen beiden Lebensweiſen erſcheint, mir wenigſtens, wünſchenswerth, lieber Sokrates, noch dürfte ſie je, wie ich denke, einem Andern ſo erſcheinen.

22 Sokr. Wie aber die vereinte, lieber Protarchos, die gemeinſchaftlich aus beiden zuſammengeſetzte?

Prot. Der Luſt meinſt du und dem Nachdenken und der Einſicht?

Sokr. Das und eine ſolche mein' ich.

Prot. Dieſe wird gewiß ein Jeder lieber wählen als irgend eine von jenen beiden und außerdem nicht etwa der Eine, der Andere aber nicht.

Sokr. Begreifen wir nun, was ſich jetzt für unſere gegenwärtige Unterredung ergibt?

Prot. Ja allerdings, daß zwar drei Lebensweiſen aufgeſtellt wurden, daß aber von zweien keine weder genügend, noch zu wählen ſei, weder für Menſchen, noch für Thiere.

Sokr. Lag es nun nicht hinſichtlich dieſer bereits zu Tage, daß keine von ihnen jenes Gut umfaßte? Denn ſonſt würde ſie ſich wol genügend und vollkommen bewähren und für jedes Thier und jede Pflanze, die vermögend wären, ſtets ihr ganzes Leben hindurch ſo zu leben, wählenswerth. Träfe aber Jemand von uns eine andere Wahl, dann würde er, der Natur zuwider, abſichtslos und aus Unkenntniß des wirklich zu Wählenden ſie treffen, oder vermöge einer nicht glücklichen Nothwendigkeit.

Prot. So ſcheint es fürwahr ſich zu verhalten.

Sokr. Daß wir alſo jenes Gut und die Göttin des Philebos nicht für Daſſelbe halten dürfen, ſcheint mir zur Genüge nachgewieſen.

Phil. Iſt doch auch dein Nachdenken nicht jenes Gut, lieber Sokrates, ſondern daſſelbe werden ungefähr dieſelben Vorwürfe treffen.

Sokr. Das meinige vielleicht wol, lieber Philebos, ich denke aber gewiß nicht zugleich das wahrhafte, göttliche, ſondern daß es damit ſich anderswie verhalte, daß alſo der Siegespreis der Beides vereinigenden Lebensweiſe vor dem Nachdenken

gebühre, darüber bin ich nicht unentschieden. Wie wir es aber mit dem zweiten Preise halten werden, das müssen wir sehen und erwägen. Denn leicht dürfte wol den Grund der Beides vereinigenden Lebensweise von uns Beiden der Eine in dem Nachdenken, in der Lust der Andere suchen, und so käme jenes Gut wol keinem dieser Beiden zu, als Grund desselben sähe aber wol der Eine das Eine, der Andere das Andere an. Das möcht' ich aber wol noch hartnäckiger gegen den Philebos verfechten, daß in jener gemischten Lebensweise, was Das auch sein mag, durch dessen Ergreifen sie zur wählenswerthen und guten wurde, diesem nicht die Lust, sondern das Nachdenken verwandter und ähnlicher ist. Und dieser Rede zufolge dürfte man sagen, daß weder der erste Preis, ja nicht einmal der zweite, der Lust je mit Recht zukomme. Auch dem dritten steht sie ziemlich fern, dürfen wir hier meinem Nachdenken in etwas vertrauen.

Prot. Gewiß, lieber Sokrates; mir wenigstens scheint bei dir jetzt die Lust daniedergestreckt, getroffen gleichsam von den jetzigen Erörterungen, denn sie liegt, indem sie um den Siegespreis rang, zu Boden. Von dem Nachdenken muß man aber, 23
scheint es, sagen, daß es verständigerweise den Siegespreis nicht beanspruchte, wär' es ihm doch sonst ebenso ergangen; doch die Lust, der entschieden selbst der zweite Preis abgesprochen wird, dürfte bei ihren Verehrern in einige Mißachtung gerathen. Denn selbst ihnen dürfte sie fürderhin nicht gleich schön bedünken.

Sokr. Wie also? Ists nicht besser, sie hinfort auf sich beruhen zu lassen, und ihr nicht durch eine ganz genaue Prüfung und Durchforschung Verdruß zu bereiten?

Prot. Da hast du Unrecht, lieber Sokrates.

Sokr. Etwa weil ich von etwas Unmöglichem sprach, der Lust Verdruß zu bereiten?

Prot. Nicht deswegen blos, sondern weil es dir sogar entgeht, daß keiner von uns je dich ziehen lassen wird, bevor du Das in deiner Erörterung zum Abschluß brachtest.

Sokr. Ei, ei! welche weitschichtige Untersuchung haben wir da noch vor uns, mein Protarchos, die jetzt auch wol gar nicht leicht sein dürfte! Denn offenbar bedarf Derjenige, wel-

cher dem Nachdenken den zweiten Preis zu erstreiten zu Felde zieht, noch anderer Zurüstung; er muß, so zu sagen, noch andere Geschosse als die frühern Reden anwenden, vielleicht zum Theil auch dieselben. Versuchen wir es also?

Prot. Wie sollten wir nicht?

12 Sokr. Versuchen wir wenigstens bei Feststellung des Anfangs derselben recht vorsichtig zu Werke zu gehen.

Prot. Was für einen meinst du?

Sokr. Alles im gesammten All jetzt Seiende laß uns in zwei, oder lieber, gefällt es dir, in drei Theile theilen.

Prot. In welche?

Sokr. Sagten wir nicht irgendwo[13b]), daß ein Gott den Menschen das Seiende als theils unbegrenzt, theils begrenzt offenbarte?

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Nehmen wir Das als zwei der Gattungen an, als die dritte aber eine aus diesen beiden gemischte. Doch lächerlich ist, scheint es, mein Beginnen, nach Gattungen genügend zu scheiden und zusammenzuzählen.

Prot. Was sagst du da, mein Bester?

Sokr. Ich bedürfe ferner noch einer vierten Gattung.

Prot. Welcher? sprich.

Sokr. Erwäge den Grund der Vermischung dieser beiden miteinander, und füge ihn zu diesen dreien als die vierte.

Prot. Wirst du außerdem nicht auch noch einer fünften bedürfen, die etwas zu scheiden vermag?

Sokr. Vielleicht wol; für jetzt jedoch, denk' ich, nicht. Doch sollte sie irgend nöthig sein, so wirst du mir es ja wol verzeihen, wenn ich noch eine fünfte nachhole.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Indem wir nun von diesen vieren drei ausscheiden, wollen wir versuchen, da wir jedes von zweien derselben vielfältig auseinander gerissen und zerspaltet sehen, einzusehen, in wiefern, nachdem wir jedes der beiden wieder zu Einem vereinigten, jedes von ihnen Eines und Vieles war.

Prot. Wolltest du dich mir darüber noch etwas deutlicher erklären, so könnt' ich dir vielleicht folgen.

14 Sokr. Ich sage also, daß die zwei (Gattungen), welche

ich aufstelle, diejenigen seien, von denen ich jetzt sprach, die unbegrenzte und die einer Begrenzung theilhaftige. Daß aber das Unbegrenzte gewissermaßen ein Vieles ist, das will ich nachzuweisen versuchen; das der Begrenzung Theilhaftige aber sparen wir uns auf.

Prot. Das wollen wir.

Sokr. Erwäge nun. Denn Das, was ich dich in Erwägung zu ziehen auffodere, ist zwar schwierig und manchem Einwand unterliegend, aber dennoch erwäg' es. Siehe zuerst hinsichtlich des Wärmern und Kältern[14]), ob du wol eine Grenze bemerkest, oder ob etwa das den Gattungen selbst inwohnende Mehr und Weniger, so lange sie ihnen inwohnen, ihnen nicht zu einer Endschaft zu gelangen gestattet; denn käme es mit jenen zum Ende, so wäre es auch mit diesen vorbei.

Prot. Du hast sehr recht.

Sokr. In dem Wärmer oder Kälter aber liegt, behaupten wir, stets das Mehr und das Weniger.

Prot. Freilich.

Sokr. Unsere Nachforschung zeigt uns also, daß diese beiden kein Ende haben. Als endlose werden sie daher gewiß zu unbegrenzten.

Prot. Und das gar stark, lieber Sokrates.

Sokr. Recht zweckmäßig unterbrachst du meine Rede, mein geliebter Protarchos, und brachtest in Erinnerung, daß auch dieses Garstark, welches du eben aussprachst, und das Allmälig dasselbe Vermögen besitzen, wie das Mehr und Weniger. Denn wo sie sich finden, lassen sie nicht einen bestimmten Umfang eines Jeden zu, sondern indem sie stets das Stärker und Allmäliger und ihr Gegentheil jedem Handeln beilegen, bewirken sie das Mehr und Weniger und machen den bestimmten Umfang zu nichte. Denn wenn sie nicht, wie wir uns eben ausdrückten, den bestimmten Umfang zu nichte machten, sondern ihm selbst und dem Maßhaltenden unter dem Mehr und Weniger, dem Garstark und Allmälig ihre Stelle einzunehmen gestatteten, dann wichen diese selbst aus ihrer eigenen Stelle, die sie einnahmen. Denn sie wären, indem sie einen bestimmten Umfang bekämen, kein Wärmer und Kälter mehr. Ist das

Wärmere doch im ſteten Fortſchreiten und verharret nicht und das Kältere ebenſo; der beſtimmte Umfang aber kam zum Stillſtehen und hörte auf fortzuſchreiten. Dieſer Ausſage nach würde aber doch das Wärmere und ſein Gegentheil zu einem Unbegrenzten.

Prot. So ergibt es ſich wol, lieber Sokrates, doch iſts, wie du da ſagteſt, nicht leicht Dem zu folgen. Vielleicht aber wenn wir wieder und wieder darauf zurückkommen, dürfte das zu einer genügenden Übereinſtimmung des Fragenden und des Befragten führen.

Sokr. Deine Bemerkung iſt richtig und ſo müſſen wir es zu machen verſuchen. Für jetzt jedoch ſiehe zu, ob wir Folgendes als Kennzeichen des Unbegrenzten gelten laſſen, damit wir nicht, ein Jegliches verfolgend, zu weitläufig werden.

Prot. Von welcher Beſchaffenheit meinſt du doch?

Sokr. Wovon es ſich uns ergibt, daß es zu Mehr oder Minder wird, und daß es das Garſtark und Allmälig, das Zuſehr und was dergleichen iſt, zulaſſe, das Alles muß man unter die Gattung des Unbegrenzten, als unter Eines zuſammenfaſſen, der von uns im Vorigen aufgeſtellten Rede, wenn du dich ihrer erinnerſt, zufolge, man müſſe, was da auseinander geriſſen und zerſpaltet ſei, ſo gut man könne vereinigen und durch irgend einen gemeinſchaftlichen Begriff es bezeichnen.

Prot. Ich erinnere mich.

Sokr. Wenn wir nun Das, was jenes nicht geſtattet, ſondern von dieſem Allen das Gegentheil, zuerſt das Gleiche und die Gleichheit, nach dem Gleichen das Zwiefache und Alles, was das Verhältniß einer Zahl zu einer Zahl oder eines Maßes zu einem Maße iſt, wenn wir das Alles insgeſammt der Grenze beizählten, würden wir darin nicht gut zu verfahren ſcheinen? Oder wie meinſt du?

Prot. Sehr gut, lieber Sokrates.

Sokr. Wohl. Wie werden wir aber den Begriff des dritten aus dieſen beiden Gemiſchten angeben?

Prot. Das wirſt, denk' ich, du auch mir ſagen.

Sokr. Demnach ein Gott, wenn der Götter einer meinem Gebete ſein Ohr leihen ſollte.

Prot. So bete denn und denke nach.

Sokr. Ich denke nach, und wir ſcheinen mir jetzt die Huld eines derſelben gewonnen zu haben.

Prot. Wie meinſt du das? Und an welchem Merkmale erkennſt du es?

Sokr. Das muß ich dir wol ſagen. Du aber folge meiner Rede.

Prot. Sprich nur.

Sokr. Wir ſprachen doch jetzt von einem Wärmern und Kältern. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sokr. Füge dieſen noch ein Trockener und Feuchter, ein Häufiger und Seltener, ein Schneller und Langſamer, ein Größer und Kleiner und Alles hinzu, was wir im Vorigen als zur Einheit des ein Mehr oder Minder zulaſſenden Begriffes gehörig annahmen.

Prot. Das des Unbegrenzten meinſt du?

Sokr. Ja. Verbinde mit dieſem darauf wieder die Gattung der Beſchränkung.

Prot. Welche?

Sokr. Die wir doch, obſchon wir, ſowie wir das Weſen des Unbegrenzten zu einer Einheit verbanden, ebenſo auch jetzt das des Schrankenhaften verbinden ſollten, nicht dazu verbanden. Vielleicht wird aber auch jetzt das Ergebniß daſſelbe ſein. Denn durch Verbindung dieſer beiden wird auch jene deutlich werden.

Prot. Welche Verbindung und wie meinſt du das?

Sokr. Die des Zwiefachen und Gleichen, und jede, welche die Verſchiedenheit des Entgegengeſetzten aufhebt und durch Einfügung des Ebenmäßigen und Zuſammenſtimmenden eine (beſtimmte) Zahl erzeugt.

Prot. Ich begreife. Iſts mir doch einleuchtend, du meineſt, vermiſcheſt du dieſe, ſo gehen aus jeder Miſchung gewiſſe Erzeugniſſe hervor.

Sokr. Das iſt es dir mit Recht.

Prot. Weiter alſo.

Sokr. Erzeugt nicht bei Krankheiten die richtige Vereinigung dieſer das Weſen der Geſundheit? [15])

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Bewirkte nicht, indem ſich in dem Hohen und Tiefen, dem Raſchen und Langſamen, welche unbegrenzt ſind, eben Daſſelbe [16a]) erzeugte, dieſes zugleich Begrenzung und geſtaltete auf das Vollkommenſte die geſammte Tonkunſt?

Prot. Auf das Schönſte.

Sokr. Gewiß entfernte es auch, indem es in Kälte und Hitze ſich erzeugte, das Allzuſehr und Unbegrenzte, und bewirkte das Gemäßigte und zugleich Angemeſſene.

Prot. Freilich.

Sokr. Entſtanden nun nicht daraus, aus der Vermiſchung des Begrenzten und Unbegrenzten, die Jahreszeiten und alles andere Angenehme?

Prot. Wie anders?

Sokr. Ich will nicht tauſenderlei Anderes anführen, wie neben der Geſundheit Schönheit und Stärke, ſowie ferner in den Seelen gar vieles Andere und ſehr Schöne. Denn indem, mein ſchöner Philebos, jene Göttin den Übermuth und jede Art von Schlechtigkeit an Allen bemerkte, und daß kein Ziel der Lüſte und der Überfüllung bei ihnen ſich finde, ſtellte ſie Geſetz und Ordnung, als eine Begrenzung in ſich ſchließend, auf, von denen du behaupteſt, daß ſie ſie beeinträchtigen, ich dagegen, daß ſie ſie erhalten. Wie aber erſcheint es dir, mein Protarchos?

Prot. Gar ſehr nach meinem Sinne, lieber Sokrates.

Sokr. Die drei Gattungen alſo hab' ich beſprochen, wenn du mit mir es faſſeſt.

Prot. Ich glaub' es zu faſſen. Als Eines ſcheinſt du mir nämlich das Unbegrenzte aufzuſtellen, als Eines aber auch und das zweite unter dem Seienden die Grenze. Doch wie du das Dritte darſtellen willſt, begreife ich nicht recht.

Sokr. Das Mannichfaltige der Erzeugung des Dritten hat dich, du Seltſamer, verwirrt. Obſchon auch das Unbegrenzte viele Gattungen darbot, erſchienen ſie dennoch, indem ihnen das Siegel (das Merkmal, das Kennzeichen) des Mehr und des Entgegengeſetzten aufgedrückt war, als Eines.

Prot. Richtig.

Sokr. Das Begrenzte aber enthielt weder Vieles, noch

erregt' es uns Bedenken, daß es seinem Wesen nach Eines sei.

Prot. Wie sollt' es denn wol?

Sokr. In keiner Weise. Sag' aber nur, ich nehme ein Drittes an, indem ich alles aus diesem Erwachsene als Eines aufstelle, als ein zum Sein Erzeugen, aus den vermittels der Begrenzung hervorgehenden Maßen.

Prot. Das begriff ich.

Sokr. Vorhin[16b]) aber sagten wir, daß neben diesen dreien 14
noch eine vierte Gattung zu betrachten sei. Diese Betrachtung sei eine gemeinschaftliche. Erwäge nämlich, ob es dir als nothwendig erscheint, daß alles Werdende vermittels einer Ursache werde.

Prot. Mir erscheint es so. Denn wie könnte es ohne dieselbe werden?

Sokr. Unterscheidet sich nun nicht auch das Wesen des Bewirkenden nur dem Namen nach von der Ursache, und dürfte man nicht mit Recht das Bewirkende und Ursächliche Eines nennen?

Prot. Mit Recht.

Sokr. Gewiß werden wir aber auch umgekehrt finden, daß, gleichwie das jetzt Erwähnte, auch das Bewirkte und das 27
Werdende nur dem Namen nach sich unterscheiden. Oder wie?

Prot. So ists.

Sokr. Ist nun nicht das Bewirkende seinem Wesen nach stets das Leitende, das Bewirkte als werdend aber das diesem Nachfolgende?

Prot. Allerdings.

Sokr. Demnach ist die Ursache und das der Ursache zum Erzeugen Dienende etwas Anderes und nicht Dasselbe.

Prot. Freilich.

Sokr. Gaben uns nun nicht das Werdende und Das, wodurch Alles wird, jene drei Gattungen?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Wollen wir aber nicht das dieses Alles Gestaltende, die Ursache, als vierte nennen, als etwas von jenen Verschiedenes zur Genüge nachgewiesen?

Prot. Das wollen wir allerdings.

Sokr. Gewiß ists zweckmäßig, da die vier Gattungen fest-

geſtellt ſind, um an jede uns zu erinnern, ſie der Reihe nach aufzuzählen.

Prot. Freilich.

Sokr. Zuerſt nenne ich alſo das Unbegrenzte, zweitens die Grenze, dann drittens ein aus dieſen gemiſchtes und entſtandenes Sein. Würd' ich aber einen Verſtoß begehen, wollt' ich die Urſache dieſer Miſchung und Erzeugung die vierte Gattung nennen?

Prot. Wie ſo doch?

Sokr. Wohlan denn, auf was ging dann weiter unſere Unterſuchung? Und was war die Abſicht, die darauf uns führte? War es nicht folgende? Wir forſchten nach, ob der zweite Preis wol der Luſt oder der Einſicht gebühre. War es nicht ſo?

Prot. Freilich war es ſo.

Sokr. Sollten wir nun nicht, da wir dieſe Eintheilung trafen, zu einer richtigern Entſcheidung über das Erſte und Zweite gelangen, worüber wir doch anfangs in Zweifel waren?

Prot. Vielleicht.

Sokr. Wohlan denn! Wir nahmen doch wol die aus Luſt und Einſicht gemiſchte Lebensweiſe als die obſiegende an. War es nicht ſo?

Prot. So war es.

Sokr. Wollen wir nicht etwa ſehen, wie dieſe beſchaffen und welcher Gattung ſie angehörig ſei?

Prot. Wie ſollten wir nicht?

Sokr. Und wir werden, denk' ich, behaupten, ſie ſei ein Theil der dritten Gattung. Denn jene iſt nicht aus irgend zweien gemiſcht[17]), ſondern aus dem geſammten Unbegrenzten, durch eine Grenze Gebundenen[18]), ſodaß mit Recht jene des Preiſes würdige Lebensweiſe als ein Theil derſelben ſich ergeben dürfte.

Prot. Mit vollem Rechte wol.

Sokr. Wie ſteht es aber mit der deinigen, Philebos, die angenehm doch ungemiſcht iſt? Welcher der angegebenen Gattungen dürfte ſie wol mit Recht beigezählt werden? Bevor du dich aber erkläreſt, gib mir darauf Beſcheid.

Phil. Frage nur.

Sokr. Haben Schmerz und Luſt eine Grenze, oder gehören ſie zu den des Mehr oder Minder Fähigen?

Phil. Allerdings zu den des Mehr Fähigen, lieber Sokrates. Denn die Luſt wäre nicht des Guten Inbegriff, wäre ſie nicht ihrem Weſen nach, vermöge des Umfanges und des Mehr, unbegrenzt.

Sokr. Noch auch wol der Schmerz des Übels Inbegriff, lieber Philebos; ſodaß wir nach etwas Anderm als dem Weſen des Unbegrenzten uns umſehen müſſen, was die Lüſte des Guten theilhaftig macht. Sei von ihr es dir zugeſtanden, daß ſie ſich als dem Unbegrenzten angehörig ergeben habe. Einſicht aber und Wiſſen und Verſtand, welcher der vorerwähnten Gattungen können wir dieſe wol, lieber Philebos und Protarchos, jetzt, ohne zu freveln, beizählen? Denn die Gefahr, ob wir bei Beantwortung dieſer Frage das Richtige treffen oder nicht[19]), ſcheint mir nicht gering.

Phil. Weil du deinen Gott hoch erheben willſt, Freund Sokrates.

Sokr. So wie auch du, mein Lieber, deine Göttin. Beantworten müſſen wir aber dennoch die aufgeſtellte Frage.

Prot. Gewiß, lieber Philebos, Sokrates hat Recht und wir müſſen ihm Folge leiſten.

Phil. Haſt nicht du, lieber Protarchos, es übernommen, für mich das Wort zu führen?

Prot. Allerdings. Doch jetzt bin ich faſt in Verlegenheit und bitte dich, lieber Sokrates, aus deinem eigenen Munde den Weisheitsſpruch uns ertönen zu laſſen[20]), damit wir nicht etwa, indem wir in deinen Augen an dem Preisbewerber uns vergehen, etwas Mißtönendes ausſprechen.

Sokr. Ich muß dir willfahren, lieber Protarchos, verlangſt du doch nichts Schwieriges von mir. Hab' ich dich denn aber wirklich durch dieſes ſcherzende Hocherheben, wie Philebos ſich ausdrückte, in Verwirrung geſetzt, indem ich dich fragte, welcher Gattung Wiſſen und Nachdenken angehören?

Prot. Ja ganz und gar, lieber Sokrates.

Sokr. Doch iſt gewiß die Antwort leicht, denn alle Weiſen ſtimmen darin überein, indem ſie eigentlich ſich ſelbſt hoch erheben[21]), der Verſtand ſei unſer König und der des Him-

mels und der Erde; und haben vielleicht Recht. Laß uns aber, wenn es dir nicht mißfällt, bei der Unterſuchung über die Gattung ſelbſt etwas länger verweilen.

Prot. Rede nach deinem Gefallen, lieber Sokrates, ohne bei uns irgend die Länge in Anſchlag zu bringen; dadurch wirſt du uns nicht beſchwerlich fallen.

16 Sokr. Wohl geſprochen. Wir wollen aber mit unſern weitern Fragen ungefähr ſo anheben.

Prot. Wie?

Sokr. Wollen wir, lieber Protarchos, entweder behaupten, daß über Jegliches insgeſammt und über Das, was man das All nennt, die Macht des Vernunftloſen und des Ungefährs und des Zufälligen walte, oder umgekehrt, wie die Früherlebenden ſagten, Nachdenken und eine wundervolle Einſicht ordnend es lenke?

Prot. Nichts von jenen[22]), du ſeltſamer Sokrates; denn was du da jetzt anführſt, ſcheint mir nicht einmal gottgefällig. Aber zu behaupten, Vernunft ordne das Alles, iſt nicht blos dem Anblick, den das Weltall und Sonne, Mond und Sterne und ihr geſammter Umſchwung gewährt, angemeſſen, ſondern ich ſelbſt möchte mich wol niemals anders darüber äußern, oder meinen.

Sokr. Willſt du demnach, daß auch wir zu der einſtimmigen Annahme der Früherlebenden uns bekennen, daß Dem
20 alſo ſei, und nicht blos eine fremde Meinung ohne eigene Gefahr anführen zu müſſen glauben, ſondern auch die Gefahr und den Tadel mit ihnen theilen, wenn ein vielgewandter Mann behauptet, Das verhalte ſich nicht ſo, ſondern entbehre der Anordnung?

Prot. Wie ſollt' ich denn Das nicht wollen?

Sokr. Wohlan denn, ſo ziehe unſere weitere Rede über dieſe Gegenſtände in Erwägung.

Prot. Rede nur.

Sokr. Was die natürliche Beſchaffenheit der Körper alles Lebenden anbetrifft, ſo ſehen wir doch wol, daß ſie in ihrer Zuſammenſetzung Feuer, Erde, Luft und Waſſer enthalten, nach dem die vom Erſten Bedrängten rufen[23]).

Prot. Ja wohl. Sehen wir doch wirklich bei unſerer jetzigen Unterſuchung von Bedenklichkeiten uns bedrängt.

Sokr. Wohlan denn, nimm über jedes der an uns befindlichen Elemente Folgendes an.

Prot. Was denn?

Sokr. Daß in uns jedes derſelben in geringem Maße und dürftig und in einem keineswegs lautern Zuſtande und mit einer ſeinem Weſen keineswegs angemeſſenen Kraft ſich befindet. Indem du an Einem Beiſpiele Das erkennſt, denke dir es von allen, wie etwa Feuer bei uns vorhanden iſt[24]), und vorhanden iſt im Geſammten.

Prot. Freilich.

Sokr. Das bei uns vorhandene iſt geringfügig und ſchwach und dürftig, das im Ganzen erregt aber durch ſeine Fülle und Schönheit und geſammte demſelben inwohnende Kraft Bewunderung.

Prot. Was du ſagſt, iſt ſehr wahr.

Sokr. Wie weiter? Wird das Feuer im Ganzen durch das Feuer bei uns genährt, hat es in ihm ſein Entſtehen und Beginnen, oder erlangt umgekehrt das meinige und deinige und das aller andern Thiere das Alles durch jenes?

Prot. Du thuſt hier eine Frage, die nicht einmal eine Antwort verdient.

Sokr. Richtig: denn Daſſelbe wirſt du, denk' ich, von der hier in den Thieren befindlichen Erde ſagen, und gewiß über alles Andere, nach dem ich kurz zuvor dich befragte, wirſt du ſo antworten.

Prot. Wer könnte wol bei einer andern Antwort als ein Vernünftiger erſcheinen?

Sokr. Niemand wol. Aber ſuche auch das Nächſtfolgende zu faſſen. Gaben wir nicht allem jetzt Angeführten, wenn wir es in Eines vereint ſahen, den Namen Körper?

Prot. Welchen ſonſt?

Sokr. Nimm daſſelbe auch über Das, was wir die Welt nennen, an. Denn aus demſelben Grunde dürfte ſie ein Körper ſein, da ſie aus denſelben zuſammengefügt iſt.

Prot. Sehr richtig bemerkt.

Sokr. Wird nun überhaupt aus dieſem Körper (dem Weltall) der unſrige oder aus dem unſrigen jener genährt, und

erlangte und bewahret daher Das, was wir von den Weltkörpern aussagten?

Prot. Auch dieses Zweite ist nicht der Frage werth, lieber Sokrates.

Sokr. Wie weiter? Ist Folgendes derselben werth? Oder wie wirst du dich äußern?

Prot. Was denn? Sprich.

Sokr. Werden wir nicht behaupten, daß unser Körper eine Seele habe?

Prot. Das werden wir offenbar behaupten.

Sokr. Woher, lieber Protarchos, bekam er sie, wäre nicht der Körper des Alls ein beseelter, da er mit diesem Dasselbe und in noch weit schönerer Weise hat?

Prot. Offenbar, nirgends anders woher, lieber Sokrates.

Sokr. Denn wir glauben doch wol nicht, lieber Protarchos, daß jene vier, die Grenze, das Unbegrenzte, das Gemischte und der Begriff des Grundes, der als Viertes Allen inwohnt, daß dieser, der, in Beziehung auf uns, uns die Seele schafft und zu Leibesübungen uns treibt und bei körperlichen Leiden die Heilkunde erzeugt, und bei Andern mit Anderm sich verbindet und Heilung bringt, als die gesammte und allseitige Weisheit bezeichnet werde; wenn sich aber Dasselbe am ganzen Himmel und im Großen und noch dazu schön und lauter befindet, dadurch sonach nicht das Wesen des Schönsten und Vortrefflichsten ausgemittelt worden sei?

Prot. Das dürfte wol durchaus nicht vernunftgemäß sein.

Sokr. Wenn also Das es nicht ist, so dürften wir wol jener Behauptung folgend uns richtiger ausdrücken, es gebe, wie wir wiederholt gesagt haben, im All des Unbegrenzten viel und eine ausreichende Begrenzung und über diesen walte ein nicht verwerfliches Ursächliche, welches die Jahre, Jahreszeiten und Monate verschönere und ordne, und welches man mit dem größten Rechte Weisheit und Einsicht nenne.

Prot. Gewiß mit dem größten Rechte.

Sokr. Weisheit und Einsicht dürften aber gewiß wol ohne eine Seele nicht stattfinden.

Prot. Freilich nicht.

Sokr. Demnach wirſt du behaupten, daß, vermöge des Urſächlichen, im Weſen des Zeus eine herrſchende Seele und eine herrſchende Einſicht liege, in dem der andern Götter aber anderes Schöne, wie ihnen ſich beilegen zu laſſen genehm iſt.

Prot. Allerdings.

Sokr. Glaube aber doch ja nicht, lieber Protarchos, daß wir ohne Abſicht dieſe Behauptung aufgeſtellt haben, ſondern ſie unterſtützt jenes vorlängſt ſchon Ausgeſprochene, daß die Einſicht ſtets über das Ganze waltet.

Prot. Wohl unterſtützt ſie dieſelbe.

Sokr. Auch hat ſie eine Antwort auf meine Frage[25]) geboten, daß nämlich die Einſicht die Erzeugerin derjenigen der vier Gattungen iſt, die als das Urſächliche bezeichnet wurde, welches uns für eine derſelben galt. Denn gewiß begreifſt du jetzt bereits unſere Antwort auf dieſelbe.

Prot. Die begreif' ich vollkommen genügend, obgleich es mir entging, daß du ſie gegeben habeſt.

Sokr. Bietet doch, lieber Protarchos, bisweilen ein Scherz eine Erholung vom Ernſten.[26])

Prot. Wohl bemerkt.

Sokr. Gewiß, liebe Freunde, iſt es uns jetzt ziemlich klar 21
geworden, welcher Gattung die Einſicht angehört, und welches Vermögen ſie wol beſitzt.

Prot. Ja, in hohem Grade.

Sokr. Und in gleicher Weiſe ſtellte ſich auch längſt ſchon die Gattung der Luſt heraus.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Seien wir auch Deſſen über Beide eingedenk, daß die Einſicht mit der Urſache verwandt und ziemlich derſelben Gattung angehörig war, die Luſt dagegen unbegrenzt und zu der Gattung gehörig, die weder Anfang, noch Mitte, noch Ende, ſelbſt durch ſich ſelbſt, hat oder je haben wird.

Prot. Deſſen wollen wir eingedenk ſein; warum ſollten wir denn nicht?

Sokr. Nach dieſem müſſen wir ſehen, in welchem jedes 17
der Beiden ſeinen Sitz hat, und welcher Zuſtand es, wenn es entſteht, entſtehen läßt. Zuerſt in Betreff der Luſt; wie wir zuerſt die Gattung, der ſie angehört, erforſchten, ſo machen

wir auch in dieſer Hinſicht mit ihr den Anfang. Ferner vermögen wir wol nimmer die Luſt zur Genüge getrennt vom Schmerze zu erforſchen.

Prot. Nun wenn Das der einzuſchlagende Weg iſt, ſo wollen wir ihn einſchlagen.

Sokr. Iſt dir denn alſo über das Fortbeſtehen derſelben Daſſelbe offenbar, wie mir?

Prot. Das wäre?

Sokr. Ihrer Natur nach entſtehen Schmerz und Luſt ebenmäßig in der gemiſchten Gattung.

Prot. Bringe uns doch, mein geliebter Sokrates, in Erinnerung, welches der Vorerwähnten du durch die gemiſchte Gattung andeuten willſt.

Sokr. Das, du Wunderſamer, ſoll, ſo gut ich es kann, geſchehen.

Prot. Eine erfreuliche Zuſage.

Sokr. Unter den gemiſchten wollen wir alſo verſtehen, was wir von den vier Gattungen als die dritte angaben.

Prot. Was du nach dem Unbegrenzten und der Grenze anführteſt? Wozu du ſowol Geſundheit, als, denk' ich, Einklang zähleſt?

Sokr. Sehr richtig bemerkteſt du Das. Höre mit geſpannter Aufmerkſamkeit das Weitere.

Prot. Fahre nur fort.

Sokr. Ich behaupte alſo, daß bei uns lebenden Geſchöpfen mit Aufhebung des Einklangs zu gleicher Zeit eine Aufhebung des Naturgemäßen und ein Entſtehen von Schmerzen eintrete.

Prot. Was du ſagſt, iſt ſehr natürlich.

Sokr. Wird dann der Einklang wiederhergeſtellt und zum Naturgemäßen zurückgeführt, dann, müſſen wir behaupten, trete Luſt ein, ſollen wir über die wichtigſten Gegenſtände möglichſt ſchnell und kurz uns erklären.

Prot. Du drückſt dich, glaub' ich, richtig aus, lieber Sokrates, laß uns aber verſuchen, denſelben Gedanken noch deutlicher auszuſprechen.

Sokr. Iſt nicht etwa das Gewöhnliche und in die Augen Fallende leichter zu faſſen?

Prot. Welches denn?

Sokr. Hunger ist doch Auflösung und Schmerz?

Prot. Ja.

Sokr. Essen aber, ein Wiederausfüllen, welches stattfindet, Lust?

Prot. Ja.

Sokr. Ferner ist Durst etwas Verderbliches und Schmerzhaftes; die Wirkung des Wassers aber, welche diese Trockenheit wieder aufhebt, lusterregend. Die als Wirkung der Hitze
a erfolgende naturwidrige Absonderung und Auflösung ist Schmerz, die Wiederherstellung des Naturgemäßen und Abkühlung Lust.

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Und das der Natur des Lebenden zuwiderlaufende Starrwerden des Flüssigen durch die Kälte ist Schmerz; die naturgemäße Veränderung dagegen, wenn es in seinen vorigen Zustand zurückkehrt und wieder aufthaut, Lust. Und mit Einem Worte erwäge, ob die Erklärung dir annehmlich erscheint, welche behauptet, daß wenn die aus dem Unbegrenzten und der Grenze hervorgegangene Beschaffenheit des Lebenden, von der ich im Vorigen sprach, eine Störung erleidet, diese Störung schmerzhaft, die Richtung nach dem ihr eigenthümlichen Wesen dagegen, daß diese Rückkehr bei Allem Lust sei.

Prot. So sei es; denn Das scheint mir eine Art von Richtschnur abzugeben.

Sokr. Wollen wir also Das als die eine Gattung der Lust und des Schmerzes bei diesen beiderseitigen Gefühlserregungen annehmen?

Prot. Diese Annahme gelte.

Sokr. Nimm ferner die Empfindung der Seele selbst bei
18 der Erwartung dieser Gefühlserregungen, die den angenehmen vorausgehende Hoffnung als angenehm und kräftigend, die den unangenehmen aber als niederschlagend und schmerzlich an.

Prot. Das ist also eine andere Art der Lust und des Schmerzes, welche ohne den Körper in der Seele selbst, vermöge der Erwartung, sich erzeugen.

Sokr. Das faßtest du richtig auf. Denn an diesen, denk' ich, wird es, meiner Meinung nach, wenn beide rein und ohne Beimischung von Schmerz und Lust sich zeigen, in Bezug auf die Lust klar werden, ob die ganze Gattung begehrens-

werth, oder ob dieſes einer andern der von uns zuvor angeführten Gattungen einzuräumen iſt, der Luſt und dem Schmerze aber, ſowie dem Warmen und Kalten und allem Aehnlichen, daß dieſe bald begehrenswerth, bald aber, als keine Güter erſcheinend, nicht begehrenswerth ſind, während dagegen manche mannichmal und in einzelnen Fällen das Weſen des Guten annehmen.

Prot. Sehr richtig bemerkſt du, daß da hindurch ungefähr unſere Nachforſchung ihren Weg nehmen muß.

Sokr. Laß uns daher zuerſt Folgendes miteinander erwägen. Wenn es ſich wirklich ſo verhält, wie man ſagt, daß den Lebenden ihr Verderben Schmerz, ihre Wiederherſtellung Luſt ſchafft, laß uns über die weder im Verderben noch in der Wiederherſtellung Begriffenen in Betrachtung ziehen, welches dann die Stimmung jedes Lebenden ſein muß, wenn es in ſolcher Lage ſich befindet. Antworte mir nach reiflicher Erwägung, iſt es nicht durchaus nothwendig, daß zu ſolcher Zeit jedes Lebende weder irgend Schmerz noch Luſt empfinde, weder in hohem, noch in geringem Grade?

Prot. Freilich iſt Das nothwendig.

Sokr. Liegt alſo darin für uns nicht eine dritte Gemüthsſtimmung, neben der des Frohen und der des Betrübten?

Prot. Wie anders?

Sokr. Wohlan alſo, ſuche dieſe in der Erinnerung feſtzuhalten. Denn für ein Urtheil über die Luſt iſt es für uns von nicht geringem Einfluß, ob wir ſie feſthalten oder nicht. Willſt du, ſo laß uns über dieſelbe noch eine kurze Betrachtung anſtellen.

Prot. Welche? ſprich.

Sokr. Du erkennſt, daß Denjenigen, der das dem Nachdenken geweihte Leben vorzieht, nichts abhält, in dieſer Weiſe zu leben.

Prot. Du meinſt, in der der Luſt und des Schmerzes entbehrenden?

Sokr. Denn es wurde doch vorhin, bei Vergleichung dieſer Lebensweiſen, behauptet, daß Derjenige, der das dem Nachdenken und der Erkenntniß beſtimmte Leben vorziehe, der Luſt

durchaus nicht, weder in hohem noch in geringem Grade, bedürfe.

Prot. Ei freilich wurde Das behauptet.

Sokr. So konnte Das also Jenem zu Theil werden. Und es ist vielleicht nicht zu verwundern, wenn diese Lebensweise unter allen die göttlichste ist.

Prot. Also folgt natürlich, daß die Götter weder Lust, noch das Gegentheil derselben empfinden.

Sokr. Daß Das nicht der Fall sei, ist allerdings natürlich. Gewiß sind beide Empfindungen ihrer unwürdig. Doch Das wollen wir in der Folge noch einmal in Betrachtung ziehen, wenn es von Einfluß auf unsere Untersuchung ist, und wollen es der Einsicht zur Erlangung des zweiten Preises, wenn wir den ersten ihr nicht zuzuwenden vermögen, zugute rechnen.

Prot. Was du da sagst, ist sehr richtig.

Sokr. Und gewiß findet die andere Gattung der Lustge- 19
fühle, von der wir behaupteten, daß sie der Seele selbst angehöre, durchgängig vermöge der Erinnerung statt.

Prot. Wie so?

Sokr. Vorher müssen wir, scheint es, erörtern, was doch Erinnerung, und wol noch früher, als was Erinnerung, was Wahrnehmung sei, wenn wir irgendwie über diese Dinge zur gehörigen Klarheit gelangen wollen.

Prot. Auf welche Weise meinst du?

Sokr. Nimm an, daß von den jedesmaligen Erregungen unsers Körpers die einen im Körper verlöschen, bevor sie zur Seele hindurchdringen, und diese unbewegt lassen, die andern aber beide durchdringen und gewissermaßen eine jedem eigenthümliche und beiden gemeinsame Erschütterung erregen.

Prot. Das stehe fest.

Sokr. Sagen wir aber, daß die nicht beide durchdringenden unserer Seele entgehen, die beide durchdringenden aber nicht, werden wir uns da nicht vollkommen richtig ausdrücken?

Prot. Wie sollten wir denn nicht?

Sokr. Nimm demnach keineswegs an, daß ich hier irgend mit entgehen das Entstehen des Vergessens bezeichne; denn Vergessen ist das Entschwinden einer Erinnerung, die ist aber

in dem jetzt beſprochenen Falle noch nicht entſtanden; aber zu behaupten, daß etwas, was weder iſt, noch entſtand, verloren gehe, iſt widerſinnig. Nicht wahr?

Prot. Ei freilich.

Sokr. Wähle alſo blos andere Ausdrücke. -

Prot. In welcher Weiſe?

Sokr. Anſtatt das der Seele Entgehen, wenn ſie von den
34 Erſchütterungen des Körpers unberührt bleibt, wie jetzt ein Vergeſſen zu nennen, nenne es Wahrnehmungsloſigkeit.

Prot. Das ward mir deutlich.

Sokr. Was aber die gemeinſame Erregung der Seele und des Körpers, denen Eine Empfindung gemeinſam iſt, anbetrifft, ſo dürfteſt du dich wol nicht unangemeſſen ausdrücken, wenn du dieſe Erregung eine Wahrnehmung nenneteſt.

Prot. Du haſt ſehr Recht.

Sokr. Begreifen wir nun, was wir mit dem Ausdruck Wahrnehmung bezeichnen wollen?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Nennte nun Jemand die Erinnerung das Bewahren einer Wahrnehmung, ſo würde er ſich wol, meiner Meinung nach, richtig ausdrücken?

Prot. Gewiß richtig.

Sokr. Unterſcheiden wir aber nicht zwiſchen Erinnerung und Rückerinnerung?

Prot. Vielleicht.

Sokr. Nicht etwa ſo?

Prot. Wie denn?

Sokr. Wenn ſich die Seele Das, was ſie irgend einmal mit dem Körper empfand, ohne den Körper ſie ſelbſt in ſich ſelbſt, ſich möglichſt zurückruft, dann nennen wir Das wol eine Rückerinnerung[27]). Nicht wahr?

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Und gewiß auch wenn die Seele, nachdem ſie die Erinnerung an eine Wahrnehmung oder eine Erkenntniß ſich entſchwinden ließ und dieſe in ſich ſelbſt wieder erneuert, nennen wir das Alles insgeſammt wol Rückerinnerungen und Erinnerungen.

Prot. Du drückſt dich richtig aus.

Sokr. Weshalb aber dies Alles angeführt wurde, ist Folgendes.

Prot. Was denn?

Sokr. Damit wir irgendwie die Lust der Seele, ohne den Körper, auf das Genaueste und Deutlichste erfassen und daneben auch die Begierde; denn natürlich wird durch das Gesagte Beides deutlich.

Prot. Gehen wir also jetzt zur Erörterung des Weitern über, lieber Sokrates.

Sokr. Wir müssen, scheint es, Dieses über die Entstehung und die gesammte Gestaltung der Lust in Bezug auf unsere Untersuchung besprechen. Denn offenbar müssen wir jetzt vorher noch die Begierde vornehmen, was sie wol ist und woher sie entsteht.

Prot. Betrachten wir sie also; denn wir werden dabei nichts einbüßen.

Sokr. Wol werden wir, mein guter Protarchos, finden wir Dasjenige, dem wir jetzt nachforschen auf, die Ungewißheit eben über diese Gegenstände einbüßen.

Prot. Wol ausparirt! Versuchen wir nun das Weitere zu besprechen.

Sokr. Sagten wir nicht, Hunger und Durst und Anderes der Art gehörten zu den Begierden?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Auf welches ihnen Gemeinsame war demnach unser Blick gerichtet, indem wir diese unter sich so verschiedenen Gegenstände mit Einem Namen bezeichneten?

Prot. Das, lieber Sokrates, ist beim Zeus nicht leicht zu sagen; dessenungeachtet aber muß es festgestellt werden.

Sokr. Laß es uns doch wieder an eben Dasselbe anknüpfen.

Prot. An was denn?

Sokr. Wir sagen doch immer, daß etwas dürste?

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Das heißt doch, es findet eine Leere statt?

Prot. Wie anders?

Sokr. Ist der Durst nun nicht eine Begierde?

Prot. Ja, des Trankes.

Sokr. Des Trankes, oder der Erfüllung vermittelſt des Trankes?

Prot. Der Erfüllung, denk' ich.

Sokr. Bei wem von uns alſo eine Leere ſtattfindet, der begehrt, ſcheint es, von Dem, was er leidet, das Gegentheil, denn er wünſcht, indem er eine Leere fühlt, erfüllt zu werden.

Prot. Sehr einleuchtend.

Sokr. Wie alſo? Kann wol irgend wodurch der zuerſt eine Leere Empfindende entweder durch eine Sinneswahrnehmung Das erfaſſen, oder vermittels der Erinnerung an Das, was er weder in gegenwärtiger Zeit erfährt, noch zuvor je erfuhr?

Prot. Wie kann er Das?

Sokr. Wir ſagen doch gewiß, der Begehrende begehre etwas?

Prot. Wie ſollten wir nicht?

Sokr. Er begehrt alſo nicht Das, was er erfährt, denn er dürſtet und das iſt ein Leerſein, ſondern er begehrt Erfüllung.

Prot. Ja.

Sokr. Doch muß irgendwie irgend etwas des Dürſtenden die Erfüllung erfaſſen.

Prot. Nothwendig.

Sokr. Vom Körper iſts unmöglich, denn er fühlt Leere.

Prot. Ja.

Sokr. Demnach bleibt übrig, daß die Seele die Erfüllung erfaſſe, offenbar vermittels der Erinnerung; denn wodurch ſonſt könnte ſie die Erfüllung erfaſſen?

Prot. Faſt durch nichts.

Sokr. Begreifen wir alſo, was ſich uns aus dieſen Betrachtungen ergeben hat?

Prot. Das wäre?

Sokr. Dieſe Erörterung behauptet, daß keine Begierde des Körpers ſich erzeuge.

Prot. Wie ſo?

Sokr. Weil ſie zu erkennen gibt, daß das Streben jedes Lebenden ein ſeinen Zuſtänden entgegengeſetztes ſei.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und das zu einem dieſen Zuſtänden Entgegengeſetzten führende Streben zeigt, daß eine Erinnerung des dieſen Zuſtänden Entgegengeſetzten ſtattfinde.

Prot. Allerdings.

Sokr. Indem alſo unſere Beweisführung zeigte, daß die Erinnerung zu dem Begehrten hinführe, wies ſie nach, daß das Streben und Begehren und das jedes Lebende Beherrſchen der Seele zukomme.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Unſere Unterſuchung überzeugt uns alſo keineswegs, daß unſer Körper dürſte, oder hungere, oder etwas dergleichen erfahre.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Auch Folgendes wollen wir doch noch über denſelben Gegenſtand in Erwägung ziehen. Denn mir iſt offenbar, daß unſere Unterſuchung darauf geht, eben darin einen Lebenszuſtand uns kund zu geben.

Prot. Worin denn, und von welchem Zuſtande ſprichſt du?

Sokr. In dem Erfüllt- und Leerwerden und in Allem, was ſich auf die Erhaltung und den Untergang der lebenden Geſchöpfe bezieht, und davon, daß wenn Jemand von uns, in einem der beiden Zuſtände ſich befindend, Schmerz fühlt, er nachher, zum andern übergehend, Freude fühlt.

Prot. So iſt es.

Sokr. Doch wie, wenn er ſich inmitten Beider befindet?

Prot. Wie ſo, inmitten Beider?

Sokr. Wenn er, vermöge ſeines Zuſtandes, Schmerz empfindet, Deſſen aber, was ſich ihm als angenehm bewährte und was von dem Schmerze ihn befreien würde, ſich erinnert, davon aber noch nicht erfüllt wird, was geſchieht dann? Wollen wir zugeben oder nicht zugeben, daß er dann inmitten 36
dieſer Zuſtände ſich befinde?

Prot. Das wollen wir allerdings zugeben.

Sokr. Indem er durchaus entweder Schmerz oder Freude empfindet?

Prot. Nein, beim Zeus, ſondern indem ein zwiefaches Schmerzgefühl ihn befällt, dem Körper nach wegen Deſſen, was dieſer leidet, der Seele nach aber wegen einer Art ſehnſüchtiger Erwartung.

Sokr. Wie denkſt du dir, lieber Protarchos, dieſes zwiefache Schmerzgefühl? Tritt nicht der Fall ein, daß Jemand von uns bald, beim Gefühl der Leere, die augenſcheinliche Hoffnung des Erfülltwerdens hegt, bald dagegen dieſe Hoffnung ganz entbehrt?

Prot. Ei ja wohl.

Sokr. Scheint er dir nun nicht bei der Hoffnung des Erfülltwerdens der Erinnerung ſich zu freuen, dabei aber zur ſelben Zeit im Gefühl der Leere Schmerz zu empfinden?

Prot. Nothwendig.

Sokr. Dann fühlt alſo der Menſch und die übrigen Geſchöpfe zugleich Schmerz und Freude?

Prot. So ſcheint es.

Sokr. Wie aber, wenn der eine Leere Fühlende der Hoffnung des Erfülltwerdens entbehrt? Dürfte dann wol nicht das Schmerzgefühl ein zwiefaches werden, von welchem du, bei der eben angeſtellten Betrachtung, meinteſt, daß es in einfacher Weiſe ein zwiefaches ſei?

Prot. Sehr wahr, lieber Sokrates.

Sokr. Die eben angeſtellte Betrachtung dieſer Zuſtände ſoll uns zu Folgendem dienen.

Prot. Wozu denn?

Sokr. Wollen wir behaupten, dieſe Gefühle des Schmerzes und der Luſt ſeien wahre oder falſche? Oder die einen wahre, die andern aber nicht?

Prot. Wie könnt' es wol falſche Gefühle der Luſt oder des Schmerzes geben?

Sokr. Wie könnt' es denn wol wahre und falſche Befürchtungen geben, lieber Protarchos, oder wahre oder nichtwahre Erwartungen, oder wahre oder falſche Meinungen?

Prot. Von den Meinungen wollt' ich es wol einräumen, von den übrigen genannten aber nicht.

Sokr. Wie meinſt du? Wir wagen da eine ziemlich umfangreiche Unterſuchung auf die Bahn zu bringen.

Prot. Du haſt recht.

Sokr. Doch wenn es, du Sohn jenes gefeierten Mannes[28]), zu dem Vorherbeſprochenen gehört, müſſen wir es unterſuchen.

Prot. Das iſt vielleicht der Fall.

Sokr. So müſſen wir alſo alle andern Umſchweife und jegliches andere nicht zur Sache Gehörige aufgeben.

Prot. Richtig.

Sokr. Sage mir doch — — denn ich ſelbſt fühle mich ſtets und fortwährend von Verwunderung über die Bedenklichkeiten befangen, die wir jetzt aufſtellten.

Prot. Wie ſagſt du?

Sokr. Sind nicht die einen Luſtgefühle falſch, die andern wahr?

Prot. Wie denn wol?

Sokr. Wie du behaupteſt, iſt Keiner, der weder im Schlafe noch wachend, noch auch im Zuſtande des Wahnſinns oder der Bethörung, irgendje froh zu ſein glaubt und es nicht iſt, oder auch Schmerz zu empfinden, ihn aber nicht empfindet.

Prot. Daß dieſes Alles ſich ſo verhalte, die Meinung haben wir Alle gefaßt, lieber Sokrates.

Sokr. Aber auch mit Recht, oder bedarf es der Unterſuchung, ob Das mit Recht ſo angenommen wird oder nicht?

Prot. Deren bedarf es, wie ich wenigſtens wol behaupten 22
möchte. 37

Sokr. Laß uns doch noch deutlicher das über Luſt und Vorſtellung Geſagte unterſcheiden. Es gibt für uns doch wol ein Vorſtellen?

Prot. Ja.

Sokr. Und ein Sichfreuen?

Prot. Ja.

Sokr. Und auch etwas Vorgeſtelltes gibt es?

Prot. Wie ſollt' es nicht?

Sokr. Und etwas, deſſen das Sichfreuende ſich freut?

Prot. Ei ja wohl.

Sokr. Dem Sichvorſtellenden aber, ob es nun eine wahre oder falſche Vorſtellung ſich bilde, geht das wirklich Sichvorſtellen nimmer verloren.

Prot. Wie ſollt' es denn wol?

Sokr. Auch dem Sichfreuenden, ob die Freude eine wahre oder falſche ſei, wird offenbar das Sichfreuen nimmer verloren gehen.

Prot. Richtig, auch Das verhält ſich ſo.

Sokr. In welcher Weiſe geſchieht es alſo doch, daß eine falſche und eine wahre Vorſtellung ſich uns zu erzeugen pflegt, in Betreff der Luſt aber nur das Wahre ſtattfindet, während doch das wirklich Sichvorſtellen und Sichfreuen beiden gleichmäßig zukommt?

Prot. Dem muß man nachforſchen.

Sokr. Behaupteſt du demnach, man müſſe Dem nachforſchen, daß Irrthum und Wahrheit der Vorſtellung ſich beigeſellen, und daß ſo nicht blos eine Vorſtellung entſtand, ſondern auch die Beſchaffenheit der einen und der andern (der richtigen und falſchen)?

Prot. Ja.

Sokr. Außerdem müſſen wir auch darüber uns verſtändigen, ob überhaupt für uns Manches irgendwie beſchaffen iſt, nur die Luſt und der Schmerz aber bleiben was ſie ſind, und nicht zu irgendwie Beſchaffenen werden.

Prot. Offenbar.

Sokr. Das aber, daß auch ſie irgendwie beſchaffen ſind, iſt nicht ſchwer einzuſehen. Haben wir doch lange ſchon geſagt, daß beide groß und klein und zwar in hohem Grade werden, Schmerzen und Luſtgefühle.

Prot. Ganz entſchieden iſt Das der Fall.

Sokr. Wenn aber, lieber Protarchos, zu einem von dieſen etwas Schlechtes ſich geſellt, werden wir dann nicht ſagen, daß ſo die Vorſtellung zu einer ſchlechten, ſo wie auch die Luſt zu einer ſchlechten werde?

Prot. Wie ſollten wir Das nicht, lieber Sokrates?

Sokr. Wie aber, wenn das Vernunftgemäße oder das dem Vernunftgemäßen Entgegengeſetzte zu einem derſelben tritt, werden wir da nicht die Vorſtellung vernunftgemäß nennen, wenn ſie Vernunftgemäßes enthält und die Luſt ebenſo?

Prot. Nothwendig.

Sokr. Iſt aber der Inhalt der Vorſtellung ein irriger, werden wir nicht mit Recht einräumen, daß ſie dann eine irrige, keine vernunftgemäße und ihr Inhalt kein vernunftgemäßer ſei?

Prot. Wie ſollten wir denn nicht?

Sokr. Wie nun, wenn wir wiederum bemerken, daß ein Schmerz oder eine Luſt über Das, was das Eine oder das Andere erregt, in Irrthum iſt, werden wir ſie eine vernunftgemäße oder vortreffliche nennen, oder ſonſt einen lobpreiſenden Namen ihr beilegen?

Prot. Das iſt ja nicht möglich, wenn nämlich die Luſt eine irrthümliche ſein ſoll.

Sokr. Und doch ſcheint oft die Luſt uns nicht zufolge einer vernunftgemäßen, ſondern einer falſchen Vorſtellung zu entſtehen.

Prot. Warum denn nicht? Und die Vorſtellung, lieber Sokrates, nennen wir in einem ſolchen Falle dann eine falſche, 22
der Luſt ſelbſt aber dürfte wol niemand den Namen einer falſchen beilegen.

Sokr. Recht eifrig, lieber Protarchos, verfichtſt du die Sache der Luſt.

Prot. Das nicht, ſondern ich ſage, was ich höre.

Sokr. Machen wir denn aber, lieber Freund, keinen Unterſchied zwiſchen der mit der richtigen Vorſtellung und mit Einſicht verbundenen Luſt und derjenigen, welche ſich in jedem von uns oft durch Irrthum und Unwiſſenheit erzeugt?

Prot. Gewiß iſts natürlich, daß der Unterſchied kein geringer ſei.

Sokr. Laß uns denn auf die Betrachtung des Unterſchieds 23
beider kommen.

Prot. Führe uns den Weg, der dir gut dünkt.

Sokr. Soll ich des Weges euch führen?

Prot. Welches?

Sokr. Es gibt für uns, behaupten wir, eine falſche Vorſtellung, es gibt auch eine richtige?

Prot. Die gibt es.

Sokr. Dieſer folgt nun, wie wir oben ſagten, oft Luſt und Schmerz, der richtigen und falſchen Vorſtellung, mein' ich.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Geht für uns nicht immer aus Erinnerung und Wahrnehmung eine Vorſtellung und der Verſuch, beide einer Prüfung zu unterwerfen[29]), hervor?

Prot. Ei freilich.

Sokr. Glauben wir nicht nothwendig so hierbei uns zu verhalten?

Prot. Wie denn?

Sokr. Möchtest du nicht sagen, daß es oft Einem, der aus der Ferne das Erblickte nicht ganz deutlich sieht, begegne, daß er Das, was er sieht, zu unterscheiden wünsche?

Prot. Das möcht' ich wol.

Sokr. Würde dieser nun wol nicht sich selbst etwa folgende Frage vorlegen?

Prot. Welche?

Sokr. Was ist doch Das neben dem Felsen, das, was unter einem Baume zu stehen scheint? Meinst du, daß wol Jemand so zu sich selber sprach, wenn er einmal etwas der Art seinen Blicken sich darbieten sah?

Prot. Weshalb nicht?

Sokr. Könnte nun so Einer nicht etwa, um seine eigene Frage zu beantworten, das Rechte treffend, sagen: Es ist ein Mensch?

Prot. Ja gewiß.

Sokr. Vielleicht könnt' er dagegen wol auch auf den Irrthum gerathen, es sei das Machwerk einiger Hirten, und es ein Gebilde nennen.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Könnte nicht auch Jemand bei ihm sein und könnte er nicht, indem er das zu sich selbst Gesprochene laut werden ließ, es zu seinem Begleiter sagen, und so Das zur Rede werden, was wir vorhin eine Vorstellung nannten?

Prot. Weshalb nicht?

Sokr. Sollte er aber allein sein, dann ziehe er seine Straße, indem er Dasselbe bei sich denkt und bisweilen selbst längere Zeit es bei sich festhält.

Prot. Ja, allerdings wol.

Sokr. Wie nun? Hast du über Das, was dabei geschieht, dieselbe Ansicht, wie ich?

Prot. Welche?

Sokr. Mir scheint dann unsere Seele einem Buche zu gleichen.

Prot. Wie so?

Sokr. Indem die Erinnerung mit den Wahrnehmungen in Eines zuſammenfällt, ſo wie die damit verbundenen Zuſtände, kommt es mir faſt vor, als ſchreiben ſie dann Reden in unſere Seelen, und wenn dieſer Zuſtand Wahres niederſchreibt, dann folgt daraus, daß ſich in uns eine wahre Vorſtellung und durch ſie wahre Reden erzeugen; ſchreibt aber ein dergleichen uns zugehöriger Schriftführer Falſches nieder, dann wird es zu dem Wahren Entgegengeſetzten.

Prot. Das ſcheint mir ſehr annehmlich und ich laſſe es in dieſer Weiſe gelten.

Sokr. Laß es dir gefallen, daß auch noch ein anderer Künſtler in unſern Seelen zu der Zeit thätig ſei.

Prot. Welcher?

Sokr. Ein Maler, der nach dem Schreiben die Bilder des Erwähnten in den Seelen abconterfeit.

Prot. Wie und wann wollen wir es nun wieder von Dieſem ſagen?

Sokr. Wenn Jemand von den Geſichts- und andern Sinneswahrnehmungen die ſo erzeugten Vorſtellungen und Reden entlehnt, dann erblickt er gewiſſermaßen in ſich ſelbſt die Bilder des Vorgeſtellten und Geſprochenen. Oder geht Das nicht bei uns vor?

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Sind nun nicht die Bilder der wahren Vorſtellungen und Reden wahre, die der falſchen aber falſche?

Prot. Ganz gewiß.

Sokr. Hat es aber mit Dem, was wir geſagt haben, ſeine Richtigkeit, ſo wollen wir nach dieſem auch noch Folgendes erwägen.

Prot. Was denn?

Sokr. Ob es nothwendig iſt, daß es uns mit Dem, was da iſt und war, ſo ergehe, mit dem Zukünftigen aber nicht.

Prot. Gewiß für alle Zeiten ebenſo.

Sokr. Wurde nun nicht im Vorigen geſagt, daß wol die von der Seele ſelbſt ausgehenden Luſtgefühle und Schmerzen den von dem Körper ausgehenden Luſtgefühlen und Schmerzen vorausgehen, ſodaß es uns begegnet, daß wir in Bezug auf die Zukunft uns voraus freuen und voraus betrüben?

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Finden nun die Schriftzüge und Bildwerke, von denen wir kurz zuvor annahmen, daß sie in uns entstehen, für die vergangene nnd gegenwärtige Zeit statt, für die zukünftige aber nicht?

Prot. In vorzüglichem Grade.

Sokr. Sagst du etwa in vorzüglichem Grade, weil Das alles auf die zukünftige Zeit gehende Hoffnungen sind, wir aber stets unser ganzes Leben hindurch der Hoffnungen Fülle hegen?

Prot. Das ist durchaus der Fall.

24 Sokr. Wohlan denn, nach dem Besprochenen gib auch darauf mir Antwort.

Prot. Worauf denn?

Sokr. Ist ein gerechter, ein frommer und durchaus wackrer Mann nicht ein Liebling der Götter?

Prot. Wie anders?

Sokr. Doch wie? Ist nicht ein ungerechter und durch-
40 gängig schlechter von Jenem das Gegentheil?

Prot. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Ist nicht jeder Mensch, wie wir eben bemerkten, vieler Hoffnungen voll?

Prot. Gewiß.

Sokr. Was wir Hoffnungen nennen, sind doch Reden in Jeglichem von uns?

Prot. Ja.

Sokr. So wie auch jene Abbilder der Vorstellungen. Und oft sieht Jemand, daß viel Gold ihm zu Theil wird und mit diesem der Freuden viel; auch sich selbst erblickt er abgebildet, hoch erfreut über sich selbst.

Prot. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Wollen wir also nicht behaupten, daß sich den Guten unter Diesen meistens wahrhafte Abbilder darbieten, weil sie Götterlieblinge sind, den Schlechten dagegen meistens das Gegentheil? Oder wollen wir Das nicht behaupten?

Prot. Das muß man entschieden behaupten.

Sokr. Stellen sich nicht auch den nicht minder Schlechten Abbilder von Freuden dar, aber falsche?

Prot. Wie anders?

Sokr. Sonach haben die schlechten unter den Menschen meistens an falschen Freuden ihre Lust, die guten aber an wahren.

Prot. Was du sagst, ist durchaus nothwendig.

Sokr. Den jetzt angestellten Betrachtungen zufolge gibt es nun in den Seelen der Menschen falsche Freuden, die in lächerlicher Weise die wahren nachäffen, und ebenso auch Schmerzen.

Prot. Die gibt es.

Sokr. So könnte also der überhaupt eine Vorstellung sich Bildende, jedes Falls sie sich wirklich bilden, aber bisweilen von etwas, was nicht ist, noch war, noch sein wird.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und Das war es, denk' ich, was dann eine falsche Vorstellung und ein falsches Vorstellen bewirkte. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sokr. Wie also, müssen wir nicht den Schmerzen und den Lustgefühlen eine diesen entsprechende Beschaffenheit dabei einräumen?

Prot. Wie so?

Sokr. Daß zwar der überhaupt irgendwie, ja selbst ohne Grund Freude Empfindende wirklich sich freuen konnte, jedoch über etwas, was nicht ist, bisweilen nicht war, oft, vielleicht am öftersten, nicht einmal irgendje sein wird.

Prot. Auch Das muß sich nothwendig so verhalten, lieber Sokrates.

Sokr. Sollte nun nicht dasselbe Verhältniß auch bei Befürchtungen und Aufwallungen und allen dergleichen stattfinden, daß Alles der Art bisweilen auch falsch ist?

Prot. Ei ja wohl.

Sokr. Wie aber? Können wir sagen, daß schlechte und gute Vorstellungen anders als wahre und falsche entstehen? [30])

Prot. Nicht anders.

Sokr. Auch bei den Gefühlen der Lust sehen wir, denk' 41
ich, ein, daß sie nur als falsche schlecht sind.

Prot. Da gilt von Dem, was du gesagt hast, gar sehr das Gegentheil, lieber Sokrates. Denn Mancher dürfte wol annehmen, daß Lust- und Schmerzgefühle nicht eben durch

das Falſche zu beſonders ſchlechten werden, ſondern daß ſie mit vielen andern großen Schlechtigkeiten behaftet ſind.

Sokr. Demnach wollen wird bald nachher von den ſchlechten Luſtgefühlen und die Das vermöge ihrer Schlechtigkeit ſind ſprechen, wenn es uns noch als zweckmäßig erſcheint; hinſichtlich der falſchen aber müſſen wir bemerken, daß noch in anderer Weiſe viele und häufig in uns vorhanden ſind und entſtehen. Denn vielleicht wird uns Das für die Entſcheidung unſers Streites [31a]) von Nutzen ſein.

Prot. Warum ſollten wir Das nicht, wenn es der Fall iſt?

Sokr. Nach meinem Dafürhalten wenigſtens iſt es ſo; und ſo lange dieſe Anſicht bei uns ſich erhält, dürfen wir doch unmöglich ſie unerörtert laſſen.

Prot. Schön!

Sokr. Laß uns denn wie Wettkämpfer auch an dieſe Erörterung herantreten.

Prot. Das wollen wir.

Sokr. Wir ſagten doch, wenn es uns erinnerlich iſt, ſo eben erſt [31b]), daß wenn die ſogenannten Begierden in uns ſich regen, dann der Körper allein und ohne die Seele von ſchmerzlichen Gefühlen ergriffen iſt. [32])

Prot. Das iſt uns erinnerlich und wurde im Vorigen bemerkt.

Sokr. War alſo nicht die Seele das einen entgegengeſetzten Zuſtand des Körpers Begehrende, der Körper aber das den Schmerz oder die Luſt vermittels irgend einer Erregung Verurſachende?

Prot. Freilich waren ſie Das.

Sokr. Ziehe alſo in Betrachtung, was dabei geſchieht.

Prot. Sag' es.

Sokr. Es geſchieht alſo, wenn das ſtattfindet, daß die Schmerz- und Luſtgefühle zugleich eintreten, und daß die Wahrnehmungen dieſer ſich entgegengeſetzten zugleich neben einander vor ſich gehen; was auch jetzt ſich kund gab.

Prot. Das gibt es ſich freilich.

Sokr. Wurde nicht auch Folgendes bemerkt, und ſind wir im Vorigen nicht darüber übereingekommen?

Prot. Worüber denn?

Sokr. Daß dieſe beiden, Schmerz und Luſt, das Mehr und Minder zulaſſen, und daß ſie zu den Unbegrenzten gehören.

Prot. Das wurde bemerkt. Allerdings.

Sokr. Gibt es nun ein Mittel, dieſe richtig unter ſich zu vergleichen?

Prot. Wie und wonach?

Sokr. Wenn unſer Wunſch einer Vergleichung derſelben in jedem Falle bei dergleichen Gefühlen zu unterſcheiden ſucht, welches von ihnen, vergleicht man ſie unter einander, ſtärker und welches ſchwächer und Das in einem höhern und heftigern Grade ſei, Schmerz gegen Luſt, und Schmerz gegen Schmerz und Luſt gegen Luſt.

Prot. Ja ein ſolches Verhältniß findet ſtatt, und dahin geht die Abſicht einer Vergleichung.

Sokr. Wie nun? Bei Geſichtswahrnehmungen verbirgt uns das Sehen der Größe aus der Ferne oder Nähe die Wahrheit und erzeugt eine falſche Vorſtellung. Geſchieht alſo bei Ge- 42
fühlen des Schmerzes und der Luſt nicht Ebendaſſelbe?

Prot. Gewiß in einem weit höhern Grade, lieber Sokrates.

Sokr. Da tritt jetzt der dem kurz zuvor Bemerkten entgegengeſetzte Fall ein.

Prot. Von welchem ſprichſt du?

Sokr. Damals theilten die Vorſtellungen, indem ſie ſelbſt zu falſchen und wahren wurden, zugleich den Gefühlen der Luſt und des Schmerzes ihre eigene Beſchaffenheit mit.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Jetzt aber, indem ſtets das aus der Nähe oder Ferne Betrachten eine verſchiedene Schätzung derſelben herbeiführt, und indem ſie zugleich neben einander geſtellt werden, erſcheinen die Gefühle der Luſt gegen das Schmerzliche ſtärker und heftiger, die Schmerzen dagegen, mit den Gefühlen der Luſt zuſammengeſtellt, in einem jenem entgegengeſetzten Verhältniſſe.

Prot. Etwas der Art muß nothwendig deshalb geſchehen.

Sokr. Wenn du nun ſoviel, als beide ſtärker oder ſchwächer als in der Wirklichkeit ſind, von beiden wegnimmſt, nämlich das Erſcheinende nicht aber Wirkliche, wirſt du es weder ein richtig Erſcheinendes nennen, noch auch irgend zu behaupten wagen, daß es mit dem auf dieſe Seite kommenden Theile

der Luſt und des Schmerzes ſeine Richtigkeit habe und daß er der wahre ſei.

Prot. Freilich nicht.

Sokr. Nach Dieſem wollen wir alſo ſehen, ob wir auf dieſem Wege bei lebenden Geſchöpfen auf Gefühle des Schmerzes und der Luſt gerathen, die noch falſcher als die erwähnten erſcheinen und ſind.

Prot. Welche doch und wie meinſt du Das?

26 Sokr. Wiederholt iſt wol bemerkt worden, daß wenn der naturgemäße Zuſtand irgend eines Geſchöpfes durch Verbindungen und Scheidungen, durch Erfüllungen und Entleerungen, durch gewiſſe Zu- und Abnahmen geſtört wird, in Folge deſſen Schmerz, Leid, Wehe und was ſonſt dergleichen Namen führt, entſtehen.

Prot. Ja, Das iſt wiederholt bemerkt worden.

Sokr. Wenn es aber wieder in ſeinen naturgemäßen Zuſtand zurücktritt, dann haben wir ſelbſt dieſes Zurücktreten für ein Gefühl der Luſt anerkannt.

Prot. Richtig.

Sokr. Wie aber, wenn bei unſerm Körper nichts der Art geſchieht?

Prot. Wann ſollte denn der Fall eintreten, lieber Sokrates?

Sokr. Die Frage, die du jetzt aufwarfſt, iſt von keinem Einfluß auf unſere Unterſuchung, lieber Protarchos.

Prot. Inwiefern doch?

Sokr. Inſofern ſie mich nicht abhält, meine Frage noch einmal an dich zu ſtellen.

Prot. Welche?

Sokr. Wenn alſo, lieber Protarchos, werd' ich ſprechen, ein ſolcher Fall nicht eintreten ſollte, was geht irgend für uns nothwendig daraus hervor?

Prot. Wenn unſer Körper nach keiner der beiden Seiten hin angeregt wird, meinſt du?

Sokr. So iſts.

Prot. Dann, lieber Sokrates, liegt es zu Tage, daß in einem ſolchen Zuſtande wol weder ein Gefühl der Luſt, noch des Schmerzes ſich erzeugen würde.

Sokr. Sehr richtig bemerkt. Deine Meinung aber, denk' 43
ich, iſt, es müſſe nothwendig fortwährend etwas davon uns begegnen, wie die Weiſen ſagen; denn fortwährend fließe Alles ab und zu.

Prot. Freilich ſagen ſie Das, und was ſie ſagen, ſcheint nicht zu verachten.

Sokr. Wie ſollte es, da die Männer nicht zu verachten ſind? Aber ich will dieſer gegen uns andrängenden Rede ausweichen. In folgender Weiſe denk' ich ihr alſo zu entrinnen, und du entrinne ihr mit mir.

Prot. Sage, wie?

Sokr. Dem ſei alſo ſo, wollen wir zu jenen ſagen, beantworte du mir [33]) aber die Frage: Nimmt ſtets jedes lebende Geſchöpf, dem etwas widerfährt, Alles was ihm widerfährt wahr und bleibt uns ſelbſt weder unſer Wachsthum verborgen, noch wenn uns ſonſt etwas der Art widerfährt, oder bleibt uns vielmehr gerade umgekehrt faſt Alles der Art verborgen? [34])

Prot. Gewiß das Alles gerade umgekehrt.

Sokr. Demnach iſt das eben jetzt Geſagte nicht richtig, daß die durch Ab und Zu erfolgenden Veränderungen Gefühle des Schmerzes und der Luſt bewirken.

Prot. Wie wär' es Das doch?

Sokr. So wird der Ausſpruch richtiger und einer Ausſtellung minder unterworfen lauten.

Prot. Wie denn?

Sokr. Große Veränderungen erregen uns Gefühle der Luſt und des Schmerzes, die mäßigen und ganz geringen dagegen weder die einen, noch die andern.

Prot. So, lieber Sokrates, iſts richtiger, als auf jene Weiſe.

Sokr. Wenn Das alſo ſo ſich verhält, ſo dürfte ſich uns wieder der eben erwähnte Lebenszuſtand darbieten.

Prot. Welcher?

Sokr. Von dem wir ſagten, er ſei ein ſchmerz- und freudenloſer.

Prot. Du haſt ſehr recht.

Sokr. Dem zufolge laß uns für uns drei Lebenszuſtände annehmen, einen, der angenehm, einen, der dagegen ſchmerzlich

und einen, der keines von beiden ist. Oder wie würdest du hierüber dich ausdrücken?

Prot. Ich? In keiner andern Weise, als so, daß es drei Lebenszustände gebe.

Sokr. So wäre also das keinen Schmerz Empfinden niemals Dasselbe wie das sich Freuen?

Prot. Wie wär' es Das doch?

Sokr. Wenn du also hörst, es sei das Angenehmste von Allem, sein ganzes Leben ohne Schmerzen hinzubringen, was glaubst du, daß Einer, der so sich äußert, behaupte?

Prot. Offenbar scheint mir dieser zu behaupten, es sei angenehm keinen Schmerz zu empfinden.

Sokr. Indem wir also drei beliebige Gegenstände haben, nimm an, der eine sei, um hübscher Beispiele uns zu bedienen, Gold, der andere Silber, der dritte aber keins von beiden.

Prot. Angenommen.

Sokr. Könnte nun wol, was keins von beiden ist, zu einem der beiden, zu Gold oder Silber werden?

Prot. Wie könnt' es Das wol?

Sokr. Demnach könnte also Einer auch, einer richtigen Schlußfolge nach, den mittlern Lebenszustand, weder irgendje, wollt' er es, für einen schmerzlichen oder angenehmen halten, noch ihm diesen Namen beilegen.

Prot. Wie könnt' er Das doch?

Sokr. Und doch, lieber Freund, hören wir Manche Das
44 behaupten und meinen.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Glauben sie also dann, wenn sie keinen Schmerz fühlen, auch Lust zu empfinden?

Prot. Sie behaupten es wenigstens.

Sokr. Also glauben sie auch dann Lust zu empfinden; denn sonst würden sie es wol nicht sagen.

Prot. So scheint es.

Sokr. Gewiß aber hegen sie über das Lustempfinden eine falsche Meinung, wenn Beides, das keinen Schmerz Fühlen und Lust Empfinden, seinem Wesen nach verschieden ist.

Prot. Gewiß, Das war es.

Sokr. Wollen wir es also vorziehen, wie soeben, dieses

Dreifache gelten zu lassen, oder nur die beiden, den Schmerz, den wir ein Übel für die Menschen, und die Befreiung vom Schmerz, da diese selbst ein Gut sei, erfreulich nennen?

Prot. Wie kämen wir doch, lieber Sokrates, jetzt dazu, 27
uns selbst diese Frage vorzulegen? Denn mir ist Das nicht klar.

Sokr. Weil es dir, lieber Protarchos, in der That nicht klar ist, wer die Gegner unsers Philebos da sind.

Prot. Wem gibst du denn diesen Namen?

Sokr. Männern, denen man noch dazu eine tiefe Einsicht in das Wesen der Dinge beilegt, welche behaupten, es gebe überhaupt keine Gefühle der Lust.

Prot. Was denn sonst?

Sokr. Das Alles, was die der Meinung des Philebos Huldigenden Lustgefühle nennen, seien nur Befreiungen vom Schmerze.

Prot. Räthst du uns also, lieber Sokrates, Diesen Glauben beizumessen? Oder wie?

Sokr. Nein, sondern sie daneben wie Seher zu benutzen, die ihre Sehergabe nicht als Kunst üben, sondern vermöge einer gewissen Abgeneigtheit einer nicht unedeln Naturanlage, indem sie einen allzugroßen Widerwillen gefaßt haben gegen die Gewalt der Lust und an ihr nichts Gutes erkannten, sodaß ihnen eben dieses Verlockende derselben für ein Blendwerk, nicht für Lust[35]) gilt. Diese also kannst du wol daneben dazu benutzen[36]), nachdem du ferner auch die übrigen Abneigungen derselben in Betrachtung zogst. Nachher sollst du hören, was ich meinerseits für die wahren Lustgefühle halte, damit wir, nachdem wir von beiden Ansichten das Wesen der Lust herleiteten, eine Zusammenstellung zur Schlichtung des Wettstreites vornehmen.

Prot. Du gibst den richtigen Weg an.

Sokr. Laß uns also ihnen, als uns Verbündeten, auf der Fährte ihrer Abgeneigtheit nachgehen. Sie äußern sich nämlich, glaub' ich, indem sie von irgend einem Ersten anheben, so: Möchten wir wol, wünschten wir das Wesen irgend eines Begriffs, wie zum Beispiel den des Harten, zu erkennen, besser ihn erfassen, indem wir auf das Härteste unsere Aufmerksam-

keit richteten, oder auf das nur im geringen Grade Harte? Du mußt aber, lieber Protarchos, dieſen ſo bedenklichen Männern ſo gut wie mir Rede ſtehen.

Prot. Ja, ſehr gern, und ich gebe ihnen zur Antwort, auf das dem Grade nach Erſte.

Sokr. Wünſchten wir alſo auch das Weſen der Luſt zu erkennen, wie ſie doch ihrer Natur nach beſchaffen iſt, müſſen wir nicht auf die geringfügigſten Luſtgefühle unſere Aufmerkſamkeit richten, ſondern auf die, welche man die höchſten und ſtärkſten nennt.

Prot. Da dürfte dir wol jetzt Jeder beiſtimmen.

Sokr. Sind Das nun nicht die dem erſten Blick ſich darbietenden Luſtgefühle, die wir oft die größten nennen, die auf den Körper ſich beziehenden?

Prot. Wie ſollten ſie denn nicht?

Sokr. Sind und werden ſie nun wol größer bei den Kranken in ihrem Siechthum, oder bei den Geſunden? Laß uns aber behutſam ſein, damit wir nicht durch eine übereilte Antwort verſtoßen.

Prot. Inwiefern?

Sokr. Wir könnten vielleicht wol flugs erwiedern: Bei den Geſunden.

Prot. Natürlich.

Sokr. Doch wie? Überwiegen unter den Luſtgefühlen nicht diejenigen, die dabei die größere Begierde erregen?

Prot. Das iſt richtig.

Sokr. Aber empfinden die Fieberkranken und die mit ähnlichen Krankheiten Behafteten nicht mehr Durſt und Froſt und alle Leiden, die ihr Körper gewöhnlich zu erdulden hat, fühlen ſie nicht ein ſtärkeres Bedürfniß und gewährt ihnen deſſen Befriedigung nicht größere Luſt? Müſſen wir Das nicht für richtig anerkennen?

Prot. Das zeigt ſich gewiß jetzt als entſchieden.

Sokr. Wie nun? Würden wir wol mit Recht zu behaupten ſcheinen, Jemand müſſe, wenn er die ſtärkſten Luſtgefühle kennen lernen wolle, nicht auf den geſunden, ſondern auf den ſiechen Zuſtand hinblickend, ſie aufſuchen? Siehe dich aber vor, zu glauben, ich lege dir dieſe Frage vor, in Zweifel,

ob die heftig Erkrankten mehr Luſt empfinden, als die Geſunden, ſondern nimm an, daß ich nur dem Grade der Luſt nachforſche, und wo wol in jedem Falle das Übergewicht in dergleichen Dingen ſtattfindet. Denn wir müſſen, behaupten wir, erforſchen, wie ihre Beſchaffenheit iſt und welche Diejenigen ihr beilegen, welche ſagen, es gebe überhaupt gar keine Luſt.

Prot. Ich folge vielmehr ſo ziemlich deinem Gedankengange.

Sokr. Das wirſt du bald noch mehr zeigen, lieber Protarchos, denn du wirſt mir die Frage beantworten[37]): Bemerkſt du nicht bei Zügelloſigkeit ſtärkere, ich ſage nicht zahlreichere, aber durch Heftigkeit und Umfang vorragende Gefühle der Luſt, als bei einer beſonnenen Lebensweiſe? Nimm dich aber zuſammen, indem du Das beantworteſt. 28

Prot. Begriff ich doch, was du ſagteſt und erkenne den großen Unterſchied; denn die Beſonnenen hält ja wol auch ſtets die ſprichwörtliche Redensart in Schranken, mit dem Zuruf: Halt' in Allem Maß, dem ſie Gehör geben; die bis zur Tollheit geſteigerte Luſt aber, die über dem Thun der Unbeſonnenen und Zügelloſen waltet, bringt dieſe in übeln Ruf.

Sokr. Richtig. Und wenn Dem alſo iſt, ſo liegt es zu Tage, daß bei einer gewiſſen ſchlechten Beſchaffenheit der Seele und des Körpers, nicht bei der Tugend, die ſtärkſten Luſtgefühle, ſowie auch die ſtärkſten Schmerzen ſich erzeugen.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Demnach müſſen wir einige derſelben auswählen und in Betrachtung ziehen, welcher Beſchaffenheit derſelben zufolge wir ſie für die ſtärkſten erklärten.

Prot. Nothwendig. 46

Sokr. Betrachte doch die Luſtgefühle derartiger Krankheiten, wie dieſe beſchaffen ſind.

Prot. Welcher?

Sokr. Die der nicht anſtändigen, welche Denen, die wir die Bedenklichen nannten, ganz verhaßt ſind.

Prot. Welche?

Sokr. Zum Beiſpiel das der Krätze durch Kratzen Abhelfen und was ſonſt dergleichen Übel ſind, die keiner andern

Arznei bedürfen. Denn bei den Göttern, Freund, was ſollen wir doch ſagen, daß dieſes Gefühl in uns ſei? Iſt es Luſt oder Schmerz?

Prot. Demnach, lieber Sokrates, ſcheint ſich hier irgend ein gemiſchtes Übel zu erzeugen.

Sokr. Nicht des Philebos wegen brachte ich dieſen Gegenſtand auf die Bahn; ſondern ohne dieſe und die mit dieſen verbundenen Luſtgefühle dürften wir, lieber Protarchos, wol nimmer, werden ſie nicht ins Auge gefaßt, den Wettſtreit, der Gegenſtand unſerer Nachforſchung iſt, zu ſchlichten vermögen.

Prot. So müſſen wir alſo den dieſen verwandten zu Leibe gehen.

Sokr. Denjenigen, welche die Miſchung mit jenen gemein haben, meinſt du?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Es gibt alſo Miſchungen theils in Bezug auf den Körper in den Körpern ſelbſt, theils der Seele ſelbſt in der Seele. Ferner werden wir finden, daß die mit Luſtgefühlen gemiſchten Schmerzen der Seele und des Körpers, bald beide zuſammen Gefühle der Luſt, bald des Schmerzes genannt werden.

Prot. Wie ſo?

Sokr. Wenn Jemand bei der Wiederherſtellung oder beim Erkranken zu gleicher Zeit entgegengeſetzte Empfindungen hat, indem er einmal beim Frieren Hitze fühlt und bisweilen bei der Erhitzung ein Fröſteln, während er, denk' ich, das Eine zu erhalten, das Andere loszuwerden ſucht, ſo verurſacht Das, was man eine Miſchung des Bittern und Süßen nennt und was ihn unabläſſig quält, ihm Verdruß und bei der Fortdauer eine heftige Erregung.

Prot. Was du jetzt anführſt, iſt ſehr wahr.

Sokr. Beſtehen nun nicht die einen ſolcher Miſchungen aus einem gleichen Maße von Luſt- und Schmerzgefühlen, bei den andern aber hat einer von beiden das Übergewicht?

Prot. Wie ſollte Das nicht der Fall ſein?

Sokr. Nimm denn an, daß die einen, bei denen die Gefühle des Schmerzes gegen die der Luſt ſich überwiegend zeigen, die jetzt eben beſprochenen der Krätze und des Juckens ſeien.

Wenn die Glut und Entzündung eine innerliche ist und man durch Kratzen und Reiben nicht bis dahin gelangt, sondern nur das auf der Haut Befindliche zertheilt, dann schafft man sich wol, indem man diese Stellen zur Entzündung bringt und in seiner Noth das Entgegengesetzte herbeiführt, bisweilen, je nach welcher Seite hin die Wagschale sich neigt, unsägliches Lustgefühl, oder umgekehrt den innern Theilen Lustgefühle, die sich mit den Schmerzen der äußern Theile vermischen, indem man gewaltsam das Verbundene trennt oder das Getrennte 47
verbindet und so neben den Lustgefühlen Schmerzen erzeugt.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Aber nicht wahr, wenn dagegen in allen dergleichen Zuständen die Beimischung der Lust stärker ist, dann verursacht der beigemischte Schmerz Kitzel und erregt geringes Mißbehagen, aber die in weit reicherm Maße darüber ausgegossene Lust regt auf und reizt bisweilen zu Freudensprüngen, und bewirkt, indem sie die verschiedenartigsten Gesichtsfarben, die verschiedenartigsten Stellungen und das verschiedenartigste Aufathmen herbeiführt, des Entzückens Inbegriff und besinnungslos ertönendes Frohlocken?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und diese, lieber Freund, läßt den Genießenden selbst von sich gleich Andern sagen, daß er im Genuß solcher Lustgefühle vor Entzücken gleichsam dahinsterbe, und gewiß verfolgt er dieselben um so eifriger, je zügelloser und unverständiger er eben ist, und nennt sie die größten und zählt Denjenigen, der fortwährend sein Leben zumeist in ihnen verbringt, zu den Glücklichsten.[38])

Prot. Du hast Alles, lieber Sokrates, was bei der großen Menge in Betrachtung kommt, zusammengefaßt.

Sokr. Ja[39]), lieber Protarchos, über die Lustgefühle des Körpers selbst wenigstens, indem bei den gemeinsamen Zuständen, die auf der Oberfläche und die im Innern sich mischen; aber über die in der Seele, wie sie dem Körper Entgegengesetztes beisteuert[40]), Schmerz zur Lust und Lust zum Schmerze, sodaß beide zu Einer Mischung sich vereinigen, das erörterten wir im Vorigen, und wie, wenn man Leere fühlt, man dagegen Erfüllung begehrt und, hofft man sie, sich freut, im

Gefühl der Leere aber Schmerz empfindet.“[41]) Das aber haben wir damals noch nicht nachgewieſen und holen jetzt es nach, daß wenn die Seele in einem von dem des Körpers verſchiedenen Zuſtande ſich befindet, in allen dieſen Zuſtänden, deren Menge ſich nicht aufzählen läßt, das Entſtehen Einer Miſchung, der Luſt und des Schmerzes, eintritt.

Prot. Was du da ſagſt, ſcheint ſehr richtig.

29 Sokr. Demnach bleibt uns noch Eine Miſchung des Schmerzes und der Luſt übrig.

Prot. Welche meinſt du?

Sokr. Die Verknüpfung, von der wir ſagten, daß oft die Seele ſelbſt ſie in ſich vornehme.

Prot. Wie ſprachen wir uns doch nun wieder darüber aus?[42])

Sokr. Zorn, Furcht, Sehnſucht, Jammer, Liebe, Eiferſucht, Mißgunſt und dergleichen mehr, dieſe rechneſt du doch unter die ſchmerzlichen Gefühle der Seele ſelbſt?

Prot. Freilich.

Sokr. Wird ſich uns nun nicht ergeben, daß ſie voll unſäglicher Luſtgefühle ſind? Oder haben wir nöthig, an die Worte zu erinnern[43]):

— — Der Zorn, der oft auch den Weiſen pflegt zu erbittern,
Der, weit ſüßer zuerſt, als ſanfteingleitender Honig ꝛc.?

48 Sowie an die bei Klagen der Wehmuth und Sehnſucht dem Schmerze beigemiſchte Luſt?

Prot. Nein, ſondern das Alles möchte wol ſo und nicht anders ſich begeben.

Sokr. Und gewiß erinnerſt du dich auch der tragiſchen Darſtellungen, bei welchen man, indem man zugleich Freude empfindet, Thränen vergießt?

Prot. Wie ſollt' ich nicht?

Sokr. Was aber die Stimmung unſrer Seele bei Luſtſpielen anbetrifft, weißt du wol, daß auch hier eine Miſchung des Schmerzes und der Luſt ſtattfindet?

Prot. Das ſeh' ich nicht recht ein.

Sokr. Iſt es doch durchaus nicht leicht, mein Protarchos, einen ſolchen Seelenzuſtand jedesmal zu erkennen.

Prot. Das ist es, wie es mir scheint, allerdings nicht.

Sokr. Nehmen wir ihn um so eifriger vor, je größeres Dunkel ihn umhüllt, damit man in den Stand gesetzt werde, auch in andern Fällen die Mischung der Lust und des Schmerzes leichter zu erkennen.

Prot. Laß doch hören.

Sokr. Wirst du nun das jetzt erwähnte Gefühl der Mißgunst unter die Seelenschmerzen rechnen, oder wozu sonst?

Prot. Eben dazu.

Sokr. Es wird sich aber doch herausstellen, daß der Mißgünstige über das Unglück ihm Naheſtehender sich freut.

Prot. Gar sehr.

Sokr. Gewiß ist doch Unwissenheit und was wir ein einfältiges Wesen nennen, etwas Übles.

Prot. Allerdings.

Sokr. Daraus erkenne nun, von welcher Beschaffenheit das Lächerliche ist.

Prot. Sag' es nur.

Sokr. Es ist der Hauptsache nach die mit einem besondern Namen belegte, schlechte Beschaffenheit eines gewissen Zustandes. Ferner kommt ihm unter allen schlechten Beschaffenheiten dasjenige Gebrechen zu, welches mit jener Inschrift zu Delphi im Widerspruch steht.

Prot. Das: Kenne dich selbst meinst du, lieber Sokrates?

Sokr. Das mein' ich. Das Gegentheil davon wäre doch offenbar, wenn die Inschrift besagte: Man solle in keiner Weise sich kennen lernen.

Prot. Allerdings.

Sokr. Versuche aber, lieber Protarchos, eben dieses in drei Theile zu zerlegen.

Prot. In welcher Weise meinst du? Wenn Das nur nicht meine Kräfte übersteigt.

Sokr. Du meinst, ich müsse jetzt diese Theilung vornehmen?

Prot. Das meine ich, und meine es nicht blos, sondern bitte auch darum.

Sokr. Iſt es alſo nicht nothwendig, daß bei Denen, die ſich ſelbſt nicht kennen, dieſer Mangel in drei Dingen ſich zeige?

Prot. Wie ſo?

Sokr. Zuerſt in Bezug auf das Geld, zu wähnen, ſie ſeien reicher als ihrem Vermögen nach.

Prot. Gewiß gibt es Viele, die an einem ſolchen Gebrechen leiden.

Sokr. Noch Mehr aber, die ſich ſchöner und größer wähnen, und mit allen körperlichen Vorzügen beſſer ausgeſtattet, als ſie es in Wahrheit ſind.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Bei weitem die Meiſten endlich ſind, denk' ich, über die dritte auf die Seele bezügliche Gattung dieſer Dinge in Irrthum, indem ſie ſich durch ihre Tugend überlegen wähnen, ohne es zu ſein.

Prot. Gewiß, gar ſehr.

49 Sokr. Sind aber nicht gar Viele, indem ſie unter den Tugenden durchaus die Weisheit beanſpruchen, mit Streitſucht erfüllt und eitelm Weisheitsdünkel?

Prot. Wie ſollten ſie Das nicht?

Sokr. Jeder aber, der einen ſolchen Zuſtand ein Übel nennt, dürfte ihn wol mit dem rechten Namen bezeichnen.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Auch Dieſes[44]), lieber Protarchos, müſſen wir ferner in zwei Theile theilen, wollen wir in der kindiſchen Mißgunſt eine ſeltſame Miſchung von Luſt und Schmerz erblicken. Wie theilen wir es alſo in zwei Theile? fragſt du.[45]) Alle, die von ſich ſelbſt thörichter Weiſe und fälſchlich dieſe irrige Meinung hegen, auch von dieſen müſſen wie von allen Menſchen insgeſammt, ganz nothwendig, die Einen Kraft und Nachdruck, die Andern aber, denk' ich, davon das Gegentheil beſitzen.

Prot. Nothwendig.

Sokr. Danach theile nun ein, und wenn du diejenigen, welche mit Ohnmacht ſo beſchaffen und unvermögend ſind, es zu rächen, wenn man ſie verlacht, wenn du dieſe lächerliche nennſt, ſo wirſt du dich richtig ausdrücken; gibſt du aber den

ſich zu rächen Vermögenden den Namen der Furchtbaren und Gewaltigen, ſo kommſt du über ſie mit dir ſelbſt am beſten auf das Reine. Denn die Unwiſſenheit der Gewaltigen iſt eine feindſelige und gewaltige.[46]) Iſt doch ſowol ſie, als Das, was Nachbildungen derſelben ſind, den Naheſtehenden ſchadenbringend, die ohnmächtige dagegen gehört uns in die Reihe und zu dem Weſen des Lächerlichen.

Prot. Du drückſt dich ſehr richtig aus, deſſenungeachtet iſt mir die Miſchung der Luſt- und Schmerzgefühle hierin noch nicht einleuchtend.

Sokr. Faſſe alſo zuerſt das Weſen der Mißgunſt.

Prot. Gib es nur an.

Sokr. Sie iſt doch wol ein ungerechtes Schmerz- und Luſtgefühl?

Prot. Das iſt ſie nothwendig.

Sokr. Nicht wahr, über ſeiner Feinde Unglück ſich zu freuen, iſt weder unrecht noch hämiſch?

Prot. Inwiefern doch?

Sokr. Iſt es aber nicht, wenn man, wie's wol geſchieht, der Freunde Unglück ſieht, unrecht, darüber ſich nicht zu betrüben, ſondern zu freuen?

Prot. Wie ſollt' es nicht?

Sokr. Sagten wir nicht, die Unwiſſenheit ſei für Jeden ein Übel?

Prot. Richtig.

Sokr. Demnach der Weisheitsdünkel und der Schönheitsdünkel der Freunde, und was wir jetzt beſprachen, indem wir erklärten, daß es in dreifacher Weiſe ſtattfinde und wenn ohnmächtig lächerlich, wenn dagegen gewaltig haſſenswerth ſei? Oder beharren wir nicht bei Dem, was ich eben ſagte, daß dieſer Seelenzuſtand unſerer Freunde, wenn bei Jemandem der Andern unſchädliche ſtattfindet, lächerlich ſei?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und gaben wir nicht zu, daß er, als Unwiſſenheit, ein Übel ſei?

Prot. Ganz entſchieden.

Sokr. Freuen oder betrüben wir uns aber, wenn wir über denſelben lachen?

Prot. Offenbar freuen wir uns.

Sokr. Die Luſt beim Unglück der Freunde aber, ſagen wir nicht, daß die Mißgunſt es ſei, die ſie bewirke?

Prot. Nothwendig.

Sokr. Demnach weiſt dieſe Erörterung nach, daß wir, indem wir das an unſern Freunden Lächerliche belachen, dadurch, daß wir der Misgunſt ein Luſtgefühl beimiſchen, das Luſtgefühl mit dem Schmerzgefühle zuſammenmiſchen. Denn darüber ſind wir ſchon längſt übereingekommen, daß die Mißgunſt ein ſchmerzliches Gefühl der Seele ſei, das Lachen aber eine Luſt, daß beides aber bei ſolchen Gelegenheiten zugleich ſtattfinde.

Prot. Richtig.

Sokr. Jetzt gibt uns aber doch unſere Erörterung zu erkennen, daß bei Klaggeſängen und bei Trauerſpielen, nicht blos auf der Bühne, ſondern beim geſammten Trauer- und Luſtſpiele des (wirklichen) Lebens, und bei tauſend andern Gelegenheiten, Schmerz- und Luſtgefühle zugleich mit einander ſich miſchen.[47])

Prot. Das einzuräumen kann man nicht umhin, lieber Sokrates, ſollte Jemand auch mit großer Streitluſt das Gegentheil behaupten.

Sokr. Wir ſtellten doch Zorn, Sehnſucht, Wehmuth, Furcht, Liebe, Eiferſucht, Mißgunſt und was dieſen ähnlich iſt, auf, in welchen ſich, behaupteten wir, das jetzt oft Erwähnte vermiſcht finden werde. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sokr. Begreifen wir nun, daß doch von der Wehmuth, der Mißgunſt und dem Zorne alles eben Durchgeführte gilt?

Prot. Wie ſollten wir Das nicht begreifen?

Sokr. So bleibt uns alſo noch Vieles übrig?

Prot. Ei ja wohl.

Sokr. Weshalb glaubſt du aber doch hauptſächlich wol, daß ich auf die Miſchung im Luſtſpiele dich hinwies? Nicht etwa, um den Glauben in dir zu erzeugen, daß es leichter ſei, die Vereinigung bei Befürchtungen, Liebesgefühlen und Andern nachzuweiſen, und damit du Das aus dir ſelber nehmeſt und mir es erlaſſeſt, unſere Unterſuchung in die Länge zu ziehen,

indem ich auch dieſe in Angriff nehme, vielmehr ganz einfach annehmeſt, daß ſowol der Leib ohne die Seele, als die Seele ohne den Leib und beide in wechſelſeitiger Gemeinſchaft, in ihren Zuſtänden, mit einer mit Schmerzgefühlen vermiſchten Luſt erfüllt ſind? Sage mir alſo, erläſſeſt du es mir, oder willſt du die Mitternacht herankommen laſſen? Durch wenige Worte denk' ich meine Freilaſſnng von dir zu erlangen; über das Alles dir Rechenſchaft zu geben, ſollſt du mich morgen bereit finden. Jetzt aber will ich mich zu dem übrigen, zur Schlichtung des Wettſtreits, die Philebos verlangt, Gehörigen anſchicken.

Prot. Wohl geſprochen, lieber Sokrates! Sprich nur 51
was uns noch übrig bleibt durch, wie es dir genehm iſt.

Sokr. Der Natur der Sache gemäß möchten wir alſo, 31
von einer Art von Nothwendigkeit getrieben, nach den gemiſchten Luſtgefühlen, der Reihenfolge nach, zu den ungemiſchten uns wenden.

Prot. Sehr ſchön!

Sokr. Ich will nun, darauf übergehend, ſie uns darzuſtellen verſuchen. Diejenigen nämlich, welche behaupten, alle Luſtgefühle ſeien ein Aufhören der Schmerzgefühle, überzeugen mich nicht ſo ganz, ſondern ich benutze, wie ich ſagte, ihr Zeugniß dafür, daß manche Gefühle Luſtgefühle zu ſein ſcheinen, die es keineswegs ſind, und daß zugleich andere in der Einbildung groß und zahlreich, aber dabei mit Schmerzgefühlen und einem Nachlaſſen der größten, auf Gebrechen des Leibes und der Seele ſich beziehenden Schmerzen untermiſcht ſind.

Prot. Welche muß aber wol Jemand für wahre anſehen, lieber Sokrates, um ſich eine richtige Vorſtellung zu machen?

Sokr. Diejenigen, die ſich auf Das beziehen, was man ſchöne Farben nennt, und auf die Geſtalten und die meiſten Gerüche, und die der Töne und alles Das, deſſen Entbehren unbemerkbar und ſchmerzlos iſt, deſſen Genuß dagegen bemerkbar und, als nicht mit Schmerzen verbunden, angenehme Gefühle gewährt.[49])

Prot. Wie iſt doch nun wieder Das zu verſtehen, lieber Sokrates?

Sokr. Allerdings ist, was ich sage, nicht sogleich deutlich, man muß aber versuchen, es deutlich zu machen. Als Schönheit der Gestalten nämlich versuche ich nicht Das darzustellen, wovon die große Menge es glauben dürfte, zum Beispiel die lebender Geschöpfe und gemalter Bilder, sondern ein Gerades nenn' ich schön und ein Rundes und die danach vermittels des Dreheisens und des Lineals und Winkelmaßes erzeugten Figuren und Körper, wenn du begreifst, was ich meine. Denn von diesen sag' ich nicht, daß sie, wie andere Gegenstände, mit andern verglichen, sondern stets an sich von Natur schön seien, und ihnen eigenthümliche, in nichts denen des Kratzens ähnliche Lustgefühle in sich tragen. Und Farben nenn' ich nach derselben Richtschnur schön und lusterregend. Begreifen wir Das wol, oder wie?

Prot. Ich versuche es. Versuche aber auch du, lieber Sokrates, noch deutlicher dich auszudrücken.

Sokr. Ich sage also, daß unter den Tönen die glatten und hellen, die Einen, reinen Wohllaut erzeugen, nicht mit etwas Anderm verglichen, sondern sie selbst an sich schön seien, und daß sie ihnen verwandte Lustgefühle erregen.

Prot. Freilich findet auch Das statt.

Sokr. Die auf die Gerüche bezüglichen Lustgefühle ferner sind minder göttlicher Art[49]); daß aber mit ihnen nicht nothwendig Schmerzgefühle verbunden sind und inwiefern und wobei eben dieses Lustgefühl uns zu Theil wird, in diesem Allen insgesammt betrachte ich sie als ein Gegenstück jener. Da haben wir aber, wenn du es faßtest, zwei Gattungen von Lustgefühlen.

Prot. Das fasse ich.

52 Sokr. Laß uns also diesen ferner die auf Erkenntnisse bezüglichen Lustgefühle hinzufügen, wenn wir nämlich der Meinung sind, daß mit ihnen kein Hunger des Erlernens verbunden ist und daß sie nicht anfangs durch den Hunger nach Kenntnissen uns Schmerzen erregen.

Prot. Das nicht, der Meinung stimm' ich bei.

Sokr. Doch wie? Wenn bei den mit Kenntnissen Erfüllten spätere Einbußen vermittels des Vergessens eintreten, erkennst du hierbei gewisse Schmerzgefühle?

Prot. Der Natur nach nicht, jedoch bei gewiſſen Betrachtungen über dieſen Zuſtand, wenn Einer, der ſolche Einbuße erlitt, im Gefühle des Bedürfniſſes Schmerz empfindet.

Sokr. Jetzt aber, mein Vortrefflicher, ſuchen wir nur die Naturzuſtände ſelbſt, ohne weitere Betrachtungen, zu ergründen.

Prot. Du behaupteſt alſo mit Recht, daß jedenfalls bei Erkenntniſſen das Vergeſſen ohne Schmerzgefühl bei uns eintritt.

Sokr. Demnach müſſen wir ſagen, daß die von Erkenntniſſen herrührenden Luſtgefühle ohne Beimiſchung von Schmerzen ſeien und daß ſie keineswegs der großen Menge, ſondern nur ſehr Wenigen zu Theil werden.

Prot. Wie ſollten wir Das nicht ſagen müſſen?

Sokr. Da wir nun alſo bereits ſo ziemlich die reinen 32
Luſtgefühle und diejenigen, die wol mit ziemlichem Rechte unreine genannt werden, von einander geſchieden haben, wollen wir außerdem bei unſerer Unterſuchung den heftigen Luſtgefühlen Maßloſigkeit, den nicht heftigen Maßhalten beilegen und annehmen, daß ferner diejenigen, die des Heftig und Gewaltig empfänglich ſind und in häufigern oder ſeltenern Fällen ſo ſich geſtalten, jener über Leib und Seele mehr oder weniger ſich erſtreckenden Gattung des Unbegrenzten angehören, die deſſen nicht empfänglichen aber der der gemäßigten.[50])

Prot. Was du da ſagſt, iſt ſehr richtig, lieber Sokrates.

Sokr. Außer dieſem müſſen wir demnach hierauf noch Folgendes über ſie durchforſchen.

Prot. Was denn?

Sokr. Von welchem von beiden wir wol ſagen ſollen, daß es der Wahrheit entſpreche, von dem Reinen und Lautern, oder von dem Heftigen, Großen, Häufigen und Ausreichenden?

Prot. Was beabſichtigſt du doch, lieber Sokrates, bei dieſer Frage?

Sokr. Bei der Prüfung der Luſt und der Erkenntniß nichts zu übergehen, lieber Protarchos, ob nämlich das Eine von Beiden rein, das Andere nicht rein iſt, damit, indem Jedes von Beiden rein zur Vergleichung kommt, dieſes mir und dir und Dieſen insgeſammt[51]) die Vergleichung leichter mache.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Wohlan denn, ſtellen wir über alle Gattungen, die wir reine nennen, unſere Betrachtungen ſo an: Nehmen wir
53 zuerſt unter ihnen Eines heraus und durchforſchen es gründlich.

Prot. Was wollen wir alſo herausnehmen?

Sokr. Unter den zuerſt zu Durchforſchenden ſei, gefällt es dir, die Gattung des Weißen.

Prot. Ganz wohl.

Sokr. Wie und welche Reinheit könnte wol bei dem Weißen für uns ſtattfinden? Findet ſie ſich bei dem größten und häufigſten, oder dem ungemiſchteſten, dem kein Theil irgend einer andern Farbe beigemiſcht iſt?

Prot. Offenbar bei dem, welches das lauterſte iſt.

Sokr. Richtig. Werden wir nun alſo, lieber Protarchos, dieſes nicht für das echteſte und gewiß auch ſchönſte unter allen Weißen annehmen, nicht aber das häufigſte und größte?

Prot. Mit dem größten Rechte.

Sokr. Wenn wir alſo behaupten, daß ein weniges aber reines Weiß ſowol weißer ſich zeige, denn ein großes gemiſchtes, als auch ſchöner und echter, wird Das durchaus richtig ſein?

Prot. Gewiß, vollkommen richtig.

Sokr. Wie weiter? Gewiß werden wir doch nicht vieler Beiſpiele dieſer Art zu unſerer Unterſuchung über die Luſt bedürfen, ſondern wir haben genug, daraus zu erkennen, daß jegliche von Schmerzen reine Luſt, die kleine vor der großen, die ſeltene vor der häufigen, ſich als angenehmer und wahrer und ſchöner bewähren dürfte.

Prot. Gewiß gar ſehr, und dieſes Beiſpiel iſt genügend.

Sokr. Wie ſteht es ferner damit? Haben wir von der Luſt nicht gehört, daß ſie ein ſtetes Werden ſei und daß ein Sein derſelben durchaus nicht ſtattfinde? Denn einige recht gewandte Männer, denen man es Dank wiſſen muß, verſuchen es, auch dieſes uns nachzuweiſen.

Prot. Dank? Inwiefern?

Sokr. Das eben, mein geliebter Protarchos, will ich durch die vorgelegten Fragen dir nachweiſen.

Prot. Sprich und frage nur.

Sokr. Es gibt doch je zwei Dinge, das Eine selbst für 33
sich selbst bestehend, das Andere stets ein anderes erheischend?

Prot. Was sagst du von ihnen, und von welchen Zweien sprichst du?

Sokr. Das Eine höchst vorzüglicher Natur, das Andere jener bedürftig.

Prot. Drücke dich noch deutlicher aus.

Sokr. Wir sahen doch schöne und treffliche Lieblinge und wackere Liebhaber derselben?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Suche nun dieser, deren zwei sind, ähnliche zwei in Allem, wovon wir sagen, daß es zu einem Andern ein Drittes sei.

Prot. Drücke Das, was du meinst, deutlicher aus, lieber Sokrates.

Sokr. Es ist nichts Verwickeltes; unsere Untersuchung treibt nur mit uns ihr neckendes Spiel und besagt, das Eine sei stets eines Seienden wegen, das Andere aber Das, wegen dessen das in jedem Falle eines Andern wegen Werdende stets wird.

Prot. Nun ward es mir durch oftmalige Wiederholung begreiflich.

Sokr. Vielleicht, liebes Kind, werden wir es bald, bei fortgehender Untersuchung, noch besser begreifen. 54

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Nehmen wir nun folgende Zwei als unter sich verschiedene an.

Prot. Welche denn?

Sokr. Als Eines das Werden eines Jeglichen, das Sein aber als ein davon verschiedenes Eines.

Prot. Auf dein Wort hin nehm' ich diese beiden, Sein und Werden, an.

Sokr. Sehr wohl. Von welchem der Beiden wollen wir nun behaupten, daß es wegen des andern der Beiden sei, das Werden des Seins, oder das Sein des Werdens wegen?

Prot. Du fragst jetzt, ob Das, was man Sein nennt, des Werdens wegen Das ist, was es ist?

Sokr. Das ergibt meine Frage.

Prot. Um der Götter willen, ſoll ich dir ſchon wieder Rede ſtehen?[52])

Sokr. Der Sinn meiner Frage, mein guter Protarchos, iſt ungefähr der, ob du nicht lieber annimmſt, man übe die Schiffsbaukunſt der Schiffe wegen, als baue die Schiffsbaukunſt zu üben Schiffe? Und darauf, lieber Protarchos, geht meine Frage in allen Dingen der Art.

Prot. Aus welchem Grunde gibſt du nicht ſchon ſelbſt, lieber Sokrates, dir Antwort auf dieſe Frage?

Sokr. Dazu hab' ich keinen; doch nimm auch du mit mir an der Unterſuchung Theil.

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Ich behaupte nun, daß des Werdens wegen alle Mittel und Werkzeuge und aller Stoff Allen ſich darbiete; daß ferner jegliches Werden wegen irgend einer von allen verſchiedenen Arten des Seins werde; das geſammte Werden insgeſammt aber wegen des geſammten Seins.

Prot. Das iſt gewiß ſehr einleuchtend.

Sokr. Wenn alſo die Luſt ein Werden iſt, ſo dürfte ſie wol nothwendig irgend eines Seins wegen werden.

Prot. Allerdings.

Sokr. Dasjenige aber, was den Grund des ſtets aus irgend einem Grunde Werdenden enthalten dürfte, das gehört der Abtheilung des Guten an; das aus irgend einem Grunde Werdende aber, mein Beſter, muß man einer andern Abtheilung zutheilen.

Prot. Das iſt durchaus nothwendig.

Sokr. Wenn alſo die Luſt ein Werden iſt, werden wir nicht richtig verfahren, indem wir ſie einer andern Abtheilung als der des Guten zutheilen?

Prot. Gewiß ſehr richtig.

Sokr. Alſo müſſen wir es, wie ich zu Anfange dieſer Erörterung[53]) ſagte, Demjenigen Dank wiſſen, der von der Luſt es noch weiß, daß ſie ein Werden ſei, nicht aber ein irgendwie beſchaffenes Sein; denn offenbar lacht dieſer über Diejenigen, welche behaupten, die Luſt ſei ein Gut.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Und gewiß wird derſelbe Mann in jedem Falle über

Diejenigen lachen, die in dem Werdenden ihre Befriedigung finden.

Prot. Wie doch und über welche meinst du?

Sokr. Über Diejenigen, welche, indem sie dem Hunger oder dem Durste oder einem ähnlichen Zustande abhelfen, dem ein Werden abhilft, dieses Werdens als eines Lustgefühls sich freuen und erklären, sie möchten nicht leben ohne zu hungern und zu dürsten, und was Jemand dem Aehnliches anführen könnte, sowie ohne alles mit dergleichen Zuständen Verknüpftes zu erfahren.

Prot. Des Sinnes scheinen sie fürwahr. 55

Sokr. Sollten wir wol nicht insgesammt behaupten, von dem Werden sei das Vergehen das Gegentheil?

Prot. Nothwendig.

Sokr. Gewiß würde aber wol Jemand, der Diesem[54]) den Vorzug gäbe, dem Werden und Vergehen ihn geben, nicht aber jener dritten Lebensweise, derjenigen, bei welcher weder Lust noch Schmerz zu empfinden, wol aber die möglichst reine Erkenntniß möglich erschien.

Prot. Natürlich, lieber Sokrates, ergibt es sich als sehr widersinnig, will Jemand die Lust als ein Gut uns aufstellen.

Sokr. Als sehr widersinnig; da wir Das auch noch in folgender Weise nachweisen wollen.

Prot. In welcher denn?

Sokr. Wie ists nicht widersinnig, daß es nichts Gutes noch Schönes gebe, weder in den Körpern noch in sonst Etwas mit Ausnahme der Seele; und hier blos die Lust, Tapferkeit aber und Besonnenheit und Einsicht, oder irgend eines von den andern Gütern, die der Seele anheimfielen, nichts der Art sei? Daß ferner außerdem der nicht Lust, sondern Schmerz Empfindende sich gedrungen sehe, dann, wenn er Schmerz empfindet, für schlecht sich zu erklären, sollte er auch vor Allen der Beste sein, der Lust Empfindende dagegen, je größere Lust er dann empfindet, wenn er sie empfindet, um so mehr durch Tugend sich auszeichnen müsse?

Prot. Das Alles, lieber Sokrates, ist so widersinnig als nur immer möglich.

34 Sokr. Daß wir es also nicht etwa versuchen, die Lust durchaus jeder Untersuchung zu unterwerfen, gegen Einsicht und Erkenntniß aber gewissermaßen große Schonung verrathen. Unverzagt wollen wir vielmehr ringsherum anklopfen, ob irgendwie etwas hohl klingt, bis wir Das, was seiner Natur nach das reinste ist, erkannten und uns der echtesten Gattungen dieser und der Lustgefühle zur gemeinschaftlichen Vergleichung bedienen.

Prot. Richtig.

Sokr. Gilt uns nun nicht, denk' ich, der eine Theil des Wissens der Erkenntnisse für handwerksmäßig, der andere aber als auf Erziehung und Geistesbildung sich beziehend? Oder wie?

Prot. So ists.

Sokr. Bei den auf Handfertigkeiten beruhenden Künsten aber wollen wir zuvörderst erwägen, ob ein Theil derselben mehr, der andere weniger an ein Wissen geknüpft ist, und ob man das Eine als ein höchst lauteres, das andere als ein minder lauteres anzusehen habe.

Prot. Das müssen wir also.

Sokr. Demnach müssen wir die jede derselben leitenden besonders eintheilen.

Prot. Welche denn und wie?

Sokr. Wenn, zum Beispiel, Jemand von allen Künsten die Zahlenlehre scheiden wollte, und die Wissenschaft des Maßes und Gleichgewichts, dann würde, so zu sagen, das jeder derselben übrig Bleibende wol von geringem Werthe sein.

Prot. Gewiß von geringem.

Sokr. Nach dieser Scheidung würde nun wol ein Gutdünken übrig bleiben und ein Schärfen der Sinne durch Erfahrung und eine gewisse Übung, indem man den Beistand eines glücklichen Errathens zu Hülfe nähme, den Viele eine
56 Kunst nennen, der aber durch Übung und Mühe seine Kraft erlangt.

Prot. Was du da sagst, ist durchaus nothwendig.

Sokr. Voll davon ist also wol zuerst die Tonkunst, welche nicht nach bestimmtem Maße, sondern vermittels der Übung des Treffens den Wohlklang hervorbringt, und die gesammte

ihr angehörige Kunst des Flöten- und Saitenspiels[35]), welche dem Maße jeder schwingenden Saite durch Versuche des Treffens nachstrebt, sodaß des Unklaren sehr viel, des Zuverlässigen nur wenig ihr beigemischt ist.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Und gewiß werden wir finden, daß es mit der Heilkunde, dem Landbau, sowie der Kunst des Steuermanns und Feldherrn sich ebenso verhält.

Prot. Sonder Zweifel.

Sokr. Und daß die Baukunst, denk' ich, die der meisten Maße und Werkzeuge sich bedient, durch Das, was ihr eine große Genauigkeit gewährt, zu einer kunstgemäßern wird, als die meisten Zweige des Wissens.

Prot. Inwiefern?

Sokr. Beim Schiffs- und Häuserbau und bei mancher andern Verwendung des Holzes. Denn sie bedient sich, mein' ich, des Richtmaßes und des Dreheisens und des Cirkels und der Bleiwage und einer künstlich gearbeiteten Schraube.

Prot. Das gibst du sehr richtig an, lieber Sokrates.

Sokr. Nehmen wir demnach bei den Künsten eine zwiefache Eintheilung an, in die an die Tonkunst sich anschließenden, die einer geringern, und in die an die Baukunst, die einer größern Genauigkeit fähig sind.

Prot. Das stehe fest.

Sokr. Und daß unter diesen diejenigen die genauesten seien, die wir eben die vorzüglichsten nannten.

Prot. Offenbar scheinst du die Zahlenlehre zu bezeichnen, und die mit ihr verbundenen Künste, die du eben erwähntest.

Sokr. Ja, allerdings. Aber müssen wir nicht auch diese für zwiefacher Art erklären, lieber Protarchos? Oder wie?

Prot. Inwiefern meinst du?

Sokr. Müssen wir nicht die Zahlenlehre des gemeinen Lebens und dagegen die der Weisheitsbeflissenen für verschieden erklären?

Prot. Nach welcher Unterscheidung möchte doch wol Jemand die eine Zahlenlehre als eine von der andern verschiedene annehmen?

Sokr. Der Unterschied, mein Protarchos, ist kein gering-

fügiger. Denn die Einen faſſen doch wol ungleiche Einheiten ihrer Zahl nach zuſammen, wie zwei Kriegsheere und zwei Kinder, und die beiden von allen kleinſten oder größten Dinge: die Andern aber möchten Jenen wol nicht beiſtimmen, wollte man nicht annehmen, daß keine Einheit von irgend einer der zahlloſen andern Einheiten ſich unterſcheide.

Prot. Wohl, und du behaupteſt ganz richtig, daß unter den mit den Zahlen eifrig ſich Beſchäftigenden kein geringer Unterſchied ſtattfinde, ſodaß es vernunftgemäß iſt, zwei Zahlenlehren anzunehmen.

Sokr. Wie weiter? Müſſen wir die auf Bauweſen und Handelsverkehr angewendete Rechenkunſt und Meßkunde mit der
57 in philoſophiſcher Weiſe ihre Berechnungen und Ausmeſſungen anſtellenden, beide für Eine erklären, oder deren zwei annehmen?

Prot. Auf das bereits Geſagte eingehend, würde ich wol dafür ſtimmen, jede der beiden für eine verſchiedene zu erklären.

Sokr. Richtig. Begreifſt du aber, weshalb wir dies auf die Bahn brachten?

Prot. Vielleicht. Doch wünſcht' ich wol, daß du die jetzt gethane Frage beantworteteſt.

Sokr. So ſcheint mir demnach dieſe Erörterung, nicht minder als da wir ſie begannen, indem ſie etwas den Luſtgefühlen Entſprechendes aufſucht, hier ſich es zur Aufgabe gemacht zu haben, zu erforſchen, ob, wie bei den Luſtgefühlen, die eine Erkenntniß reiner ſei, als die andere.

Prot. Das liegt wenigſtens klar zu Tage, daß ſie deßwegen den Weg eingeſchlagen hat.

35 Sokr. Wie nun? Fand ſie nicht im Vorhergehenden, daß über Verſchiedenes verſchiedene Künſte walten, von denen die eine klarer, die andere unklarer iſt als die andere?

Prot. Ja, allerdings.

Sokr. Stellt ſie nun ferner nicht hier, indem ſie irgend eine Kunſt mit demſelben Namen bezeichnet und die Meinung, daß es Eine ſei, erweckt, wieder neue Fragen, als ob es zwei ſeien, auf, ob das Verfahren der um Weisheit Bemühten oder

Nichtbemühten [56]) in Bezug auf Klarheit und ſtrenge Sichtung [57]) ein genaueres ſei?

Prot. Allerdings ſcheint ſie mir dieſe weitern Fragen aufzuſtellen.

Sokr. Welchen Beſcheid geben wir ihr alſo, lieber Protarchos?

Prot. Da, lieber Sokrates, ſind wir auf einen wunderſam hohen Grad der Verſchiedenheit der Wiſſenſchaft hinſichtlich ihrer Klarheit gerathen.

Sokr. Wird uns Das nicht die Antwort erleichtern?

Prot. Gewiß. Und es ſei die Behauptung aufgeſtellt, daß dieſe Künſte [58]) gar ſehr vor den übrigen ſich unterſcheiden, und daß unter dieſen ſelbſt die auf das Streben der echten Weisheitsjünger bezüglichen unſäglich weit durch ihre Genauigkeit und Richtigkeit im Betreff der Zahlen und Maße ſich unterſcheiden.

Sokr. Deiner Meinung zufolge verhalte ſich Das ſo; und Dir vertrauend wollen wir getroſt den im Fortſpinnen einer Streitfrage Vielgewandten erwidern ....

Prot. Was denn?

Sokr. Es gibt zwei Zahlenlehren und zwei Meßkünſte, und andere ähnliche dieſen verwandte Künſte, die dieſe Zwillingsnatur haben, aber Einen und denſelben Namen führen.

Prot. Glück auf denn, lieber Sokrates, laß uns dieſen Männern, die du Vielgewandte nennſt, dieſes erwidern.

Sokr. Solche Kenntniſſe werden wir alſo für die genaueſten erklären?

Prot. Ja wohl.

Sokr. Aber die Fertigkeit der Wechſelrede würde von uns ſich losſagen, lieber Protarchos, wollten wir irgend einer andern Kunſt vor ihr den Vorzug geben.

Prot. Als was für eine Kunſt ſoll man wieder dieſe be- 58
zeichnen?

Sokr. Offenbar als diejenige, welche die geſammte jetzt erwähnte Kenntniß erfaßt. Denn alle insgeſammt, denen auch ein geringes Nachdenken inwohnt, ſind, glaub' ich, der Meinung, daß die Erkenntniß des Seienden Wirklichen, ſtets ſich

ſelbſt gleich Bleibenden die bei weiten wichtigſte ſei. Was und wie würdeſt aber du, lieber Protarchos, darüber entſcheiden?

Prot. Oft hörte ich, lieber Sokrates, bei jeder Gelegenheit vom Gorgias [59a]), daß vor allen Künſten die der Überredung ſich am meiſten auszeichne, denn ſie mache ſich Alle freiwillig, nicht durch Gewalt unterthan und ſei die bei weitem trefflichſte aller Künſte: nun aber möchte ich weder gegen dich, noch gegen ihn meine Stimme abgeben.

Sokr. Du ſcheinſt mir, in Begriff das Wort zu ergreifen, aus Scheu die Waffen von dir zu werfen.

Prot. Mag Dem jetzt ſo ſein, wie du meinſt.

Sokr. Bin ich denn etwa ſchuld, daß du mich nicht richtig faßteſt?

Prot. Worin denn?

Sokr. Nicht danach etwa, mein geliebter Protarchos, fragt' ich dich, welche Kunſt oder welches Wiſſen vor allen hervorrage, weil es das umfaſſendſte und trefflichſte und den größten Nutzen uns gewährende ſei; ſondern welches doch die Klarheit und Genauigkeit und die zuverläſſigſte Wahrheit im Auge hat, ob es auch ein beſchränktes ſei und beſchränkten Nutzen gewähre. Das iſt Das, wonach wir jetzt forſchen. Erwäge aber — denn beim Gorgias wirſt du nicht anſtoßen, da du ſeiner Kunſt, hinſichtlich des Nutzens, den ſie den Menſchen gewährt, den Vorrang einräumſt — ob wir der Geiſtesthätigkeit, von der ich eben ſprach, gleichwie ich vorhin [59b]) vom Weißen ſagte, daß es ſich, wenn auch ein Beſchränktes, aber Reines, von dem weit Verbreiteten, aber nicht ſo Beſchaffenen, durch ſeine Echtheit unterſcheide, ob wir jetzt dieſer nach angeſtrengter Überlegung und ausreichender Beſprechung, ohne den etwaigen Nutzen gewiſſer Kenntniſſe oder das Anſehen, in dem ſie ſtehen, zu berückſichtigen, ſondern ob unſerer Seele die Fähigkeit verliehen ſei, das Wahre zu lieben und ſeinetwegen Jegliches zu thun, den Vorrang einräumen; ob wir wol, nach genauer Durchforſchung der Reinheit des Nachdenkens und der Einſicht, behaupten können, daß ſie der Wahrſcheinlichkeit nach vor allem ihn erlangte, oder ob wir einer andern, dieſer vorzuziehenden, nachzuforſchen haben.

Prot. Ich erwäg' es, und halt' es für schwierig, einzuräumen, daß irgend eine andere Kunst oder Wissenschaft mehr als diese der Wahrheit nachstrebe.

Sokr. Gibst du die jetzt gegebene Erklärung, indem du erwogst, daß erstens die meisten Künste und alle diejenigen, welche um solche Dinge sich abmühen, auf Meinungen sich 59
stützen und eifrig dem auf Meinungen Bezüglichen nachforschen? Meint Jemand aber auch der Natur nachforschen zu müssen, weißt du wol, daß er Zeitlebens dem Wesen dieser sichtbaren Welt nachforscht, wie sie entstand, und wie sie eine Veränderung erleidet oder hervorbringt? Wollen wir Das wol behaupten, oder wie?

Prot. So ists.

Sokr. Ein Solcher hat also seine Bemühung nicht auf das stets Seiende gewendet, sondern auf Das was da wird, werden wird und geworden ist.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. Wie konnten wir aber wol behaupten, daß der sorgfältigsten Nachforschung etwas von Dem klar werde, was sich weder je in gleicher Weise verhielt, noch verhalten wird, noch gegenwärtig verhält?

Prot. Wie könnten wir Das?

Sokr. Wie könnten wir also je über das nicht im Geringsten Feststehende, im Geringsten zu etwas Feststehenden gelangen?

Prot. Nimmermehr denk' ich.

Sokr. Kein Nachdenken, kein Wissen gibt es also, welches darüber das der Wahrheit vollkommen Entsprechende enthält.

Prot. Natürlich nicht.

Sokr. Deine Person also und die meinige und den Gor- 36
gias und Philebos müssen wir ganz aus dem Spiele lassen, und bei unserer Untersuchung nur darauf uns berufen.

Prot. Auf was denn?

Sokr. Daß für uns die zuverlässige und reine und wahre und, wie wir uns ausdrücken, lautere Erkenntniß auf Das sich bezieht, was stets so und in derselben Weise, ohne die geringste Beimischung, sich verhält, oder dem zunächst auf das

dieſem am nächſten Verwandte: vor allem Andern müſſen wir aber erklären, daß es Dieſem nachſtehe und minder bedeutend ſei.

Prot. Was du ſagſt, iſt ſehr wahr.

Sokr. Iſt es aber nicht ganz billig, die ſchönſten dahin gehörigen Benennungen dem Schönſten beizulegen?

Prot. Natürlich.

Sokr. Sind nun nicht Nachdenken und Einſicht Benennungen, die man wol vor allen in Ehren halten dürfte?

Prot. Ja.

Sokr. Von dieſen alſo, inſofern man ſie den Gedanken von dem wirklich Seienden anpaßt, kann man ſagen, ſie werden richtig angewendet.

Prot. Ja, ſehr richtig.

Sokr. Und gewiß, keine andern Benennungen als dieſe ſind es, die ich anfangs zur Zuſammenſtellung aufſtellte. [60])

Prot. Welche ſonſt, lieber Sokrates?

Sokr. Gut. Wollte nun Jemand ſagen, daß das auf Einſicht und Luſt, behufs ihrer Miſchung, Bezügliche uns wie Bauſtücke vorliege, aus und an denen wir etwas aufzubauen haben, dann würde die Vergleichung einer unſerer Unterſuchung angemeſſene ſein.

Prot. Gar ſehr.

Sokr. Müſſen wir nun nicht nach Dieſem Hand an dieſe Miſchung legen?

Prot. Wie anders?

Sokr. Würde es nun nicht angemeſſener ſein, wenn wir Das zuvor bemerkten und uns ſelbſt in das Gedächtniß zurückriefen?

Prot. Was denn?

Sokr. Was wir auch früher erwähnten. Es ſcheint aber das Sprichwort recht zu haben: Das Wohlgeſagte müſſe man
60 bei einer Unterſuchung zwei und drei Mal wiederholen. [61])

Prot. Ja freilich.

Sokr. Nun ſage, beim Zeus, wir drückten, denk' ich, bei dem damals Geſagten uns ungefähr ſo aus.

Prot. Wie?

Sokr. Philebos behauptet, die Luſt ſei das richtige Ziel für alles Lebende, darauf müſſe Alles hinhalten, für Alle insgeſammt ſei Das eben das höchſte Gut, und die beiden Benennungen Luſt und Gut lege man mit Recht Einem und ſeinem Weſen nach Demſelben bei, Sokrates aber behauptet, Das verhalte ſich nicht ſo, wie den Benennungen nach ſei das Gute und die Luſt auch ihrem Weſen nach von einander verſchieden, die Einſicht aber habe an dem Guten mehr Antheil, als die Luſt. Iſt und war nicht Das das damals Behauptete, lieber Protarchos?

Prot. Ja, ſehr richtig.

Sokr. Nicht wahr, auch darüber kamen wir vorhin, und kommen wir jetzt überein?

Prot. Worüber?

Sokr. Dadurch unterſcheide ſich das Weſen des höchſten Gutes von allen Andern.

Prot. Wodurch?

Sokr. Daß dasjenige lebende Geſchöpf, das daſſelbe ſtets und bis ans Ende, durchaus und in jeglicher Weiſe beſitze, nie je außerdem noch etwas Anderes bedürfe, an dem Genügenden aber das Vollkommenſte habe. Nicht ſo?

Prot. Ja allerdings.

Sokr. Verſuchten wir nun nicht bei unſerer Unterſuchung jedem von beiden, getrennt von dem andern, eine Stelle im Leben eines Jeglichen anzuweiſen, der Luſt nicht vermiſcht mit der Einſicht und ebenſo der Einſicht ohne den allergeringſten Zuſatz von Luſt?

Prot. So war es.

Sokr. Erſchien uns nun dann das Eine oder das Andere der beiden Irgendeinem genügend?

Prot. Wie ſollt' es Das?

Sokr. Kamen wir aber damals in Etwas vom rechten 37
Wege ab, ſo nehme irgend Einer jetzt die Unterſuchung wieder auf und gebe das Richtigere an, indem er Erinnerung und Einſicht und Wiſſen und richtiges Meinen als Einem Begriff angehörig anſieht und erwägt, ob Jemand ohne dieſe irgend etwas, geſchweige denn die Luſt, ſei es auch die häu-

ſigſte und ſtärkſte, haben oder erlangen möchte, wenn er nicht wirklich froh zu ſein vermeine, noch überhaupt was doch irgend ihm begegnet ſei wiſſe, noch auch auf die geringſte Dauer ſolches Begebniſſes Erinnerung bewahre. Daſſelbe wende auch auf die Einſicht an, ob Jemand lieber Einſicht ohne alle, ſelbſt die vergänglichſte Luſt, als mit gewiſſen Luſtgefühlen verbunden, oder lieber alle Luſtgefühle ohne Einſicht, als mit einiger Einſicht verknüpft, haben möge.

Prot. Das, lieber Sokrates, iſt nicht möglich; vielmehr bedarf es nicht ſo oftmaliger Wiederholung dieſer Fragen.

61 Sokr. Demnach wäre das vollkommene, bei Allen den Vorzug verdienende und das durchaus Gute keines von dieſen beiden?

Prot. Wie wäre es Das doch?

Sokr. Wir müſſen alſo das Gute, entweder in entſchiedener Weiſe, oder irgend ein Abbild deſſelben erfaſſen, um uns, wie wir ſagten, entſcheiden zu können, welchem wir den zweiten Preis zuerkennen ſollen.

Prot. Da haſt du ſehr recht.

Sokr. Haben wir nun nicht einen zum Guten führenden Weg gefunden?

Prot. Welchen?

Sokr. Gleichwie wenn Jemand, der einen Menſchen ſucht, zuvörderſt die Wohnung, die dieſer inne hat, erführe, gewiß einen großen Vorſprung zum Auffinden des Geſuchten haben würde.

Prot. Wie ſollt' er Das nicht?

Sokr. Gewiß hat auch jetzt, wie von vorn herein, eine Nachforſchung uns zu erkennen gegeben, das Gute ſei nicht in einer ungemiſchten Lebensweiſe zu ſuchen, ſondern in einer gemiſchten.

Prot. Allerdings.

Sokr. Dürfen wir nun nicht eher hoffen, das Geſuchte werde ſich eher in einer wohl gemiſchten, als in einer nicht gemiſchten kund geben?

Prot. Bei weitem.

Sokr. Zu den Göttern flehend laß uns, lieber Protarchos, die Mischung vornehmen, ob nun dem Dionysos, oder dem Hephästos oder welchem Gotte sonst dieses Ehrenamt des Mischens anheimfiel. [62])

Prot. Das wollen wir allerdings.

Sokr. Wohl stehen uns aber, wie Mundschenken, zwei Quellen zu Gebote: die der Lust könnte Jemand einer Honigquelle vergleichen, die der Einsicht aber einer ernüchternden, keinen Wein enthaltenden, eines herben, aber gesunden Wassers; diese müssen wir uns auf das Beste zu mischen bestreben.

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Zuvörderst also sprich: würden wir wol, wollten wir jegliche Lust mit jeglicher Einsicht mischen, die rechte Mischung treffen?

Prot. Vielleicht.

Sokr. Doch sicher wäre das Verfahren nicht; Ich meine dir eine minder bedenkliche Mischungsweise anzugeben.

Prot. Welche, sprich?

Sokr. Wir nahmen doch, wie wir glauben, mit Recht an, daß ein Lustgefühl es mehr ist, als das andere, eine Kunst genauer, als die andere?

Prot. Wie sollten wir Das nicht?

Sokr. Gewiß ist auch Wissen vom Wissen unterschieden; das eine ist auf das Werdende und Vergehende gerichtet, das andere auf das weder Werdende noch Vergehende, sondern auf das stets und in gleicher Weise Seiende. Dieses hielten wir, rücksichtlich seiner Zuverlässigkeit, für zuverlässiger als jenes.

Prot. Gewiß mit vollem Rechte.

Sokr. Wenn wir nun zuerst die zuverlässigsten Theile jeder der beiden (der Einsicht und der Lust) ausersähen und mischten, wären diese verbunden wol ausreichend, das wünschenswertheste Leben uns zu verschaffen und zu gewähren, oder bedürften wir dazu auch noch der nicht so beschaffenen (Theile)?

Prot. Mir wenigstens scheint man so verfahren zu müssen. 62

38 Sokr. Nehmen wir nun einen Mann an, der Einsicht besitzt von der Gerechtigkeit an sich, worin sie besteht und der das in angemessener Rede auszudrücken vermag und der auch ebenso im Besitz der Kenntniß alles übrigen Seienden insgesammt ist.

Prot. Wohl, nehmen wir den an.

Sokr. Wird nun wol dieser eine ausreichende Einsicht besitzen, wenn er von der Idee des Kreises und der Kugel an sich Rechenschaft geben kann, die Kugel und die Kreise im gewöhnlichen Leben aber nicht kennt, demungeachtet aber ebenso beim Häuserbau und andern Verrichtungen dieser andern Richtmaße und Kreise sich bedient? [63])

Prot. Da legen wir uns einen lächerlichen Zustand bei, lieber Sokrates, der nur mit göttlichem Wissen sich beschäftigt.

Sokr. Wie meinst du? Sollen wir auch die Anwendung des unrichtigen Richtmaßes und Kreises, die nicht zuverlässig und fehlerfrei ist, zusammen mit in den Mischkrug werfen und damit vermischen?

Prot. Ists doch nothwendig, wenn einer von uns auch nur jedes Mal den Weg nach Hause finden soll. [64a])

Sokr. Etwa auch die Tonkunst, von der wir kurz zuvor [64b]) behaupteten, sie entbehre, mit Errathen und Nachbilden erfüllt, des reinen Wissens?

Prot. Mir wenigstens erscheint es nothwendig, wenn unser Leben nur in irgend welcher Beziehung den Namen des Lebens verdienen soll.

Sokr. Willst du wirklich, daß ich, wie ein von der zuströmenden Menge bedrängter und bewältigter Thürhüter, nachgebend und die Pforten öffnend alle Wissenschaften hereinströmen, und die mangelhaftern mit den reinen sich vermischen lasse?

Prot. Weiß ich doch nicht, lieber Sokrates, welchen Schaden es Jemandem bringen dürfte, wenn er im Besitz der ersten alle übrigen Wissenschaften erlangte.

Sokr. Soll ich sie hereinströmen lassen, zur Aufnahme in das, wie Homeros sich sehr dichterisch ausdrückt [65]), vermischende Thal..

Prot. Ja allerdings.

Sokr. Sie ſind zugelaſſen. Und wir müſſen uns wieder 39
zum Quell der Luſtgefühle wenden. Denn als wir beide (Luſt und Einſicht) zu miſchen beabſichtigten, die Theile der echten zuerſt, gelang es uns nicht, ſondern weil wir jede Wiſſenſchaft werth achteten, verſtatteten wir allen zuſammen gleichen Zutritt und frühern, als den Luſtgefühlen.

Prot. Die Bemerkung iſt ſehr richtig.

Sokr. Nun iſts für uns an der Zeit, auch über die Luſtgefühle uns zu berathen, ob wir auch ihnen insgeſammt den Zutritt verſtatten, oder ob wir auch von dieſen zuerſt diejenigen, welche wahre ſind, zulaſſen.

Prot. Der Sicherheit wegen macht es einen großen Unterſchied, daß wir zuerſt den wahren den Zutritt verſtatten.

Sokr. So ſeien ſie denn zugelaſſen. Doch wie weiter? Sollen wir nicht hier wie dort, wenn einige nothwendig ſind, auch dieſe zulaſſen?

Prot. Warum ſollten wir nicht? Die nothwendigen gewiß.

Sokr. Wenn wir aber auch, gleichwie es uns unſchäd- 63
lich, ja nützlicher ſchien, im Leben alle Künſte zu wiſſen, Daſſelbe jetzt von den Luſtgefühlen ſagen, wenn es für uns im Leben erſprießlich iſt, aller Luſtgefühle ſich zu erfreuen und unſchädlich für alle insgeſammt, dann müſſen alle zur Miſchung kommen.

Prot. Wie müſſen wir uns alſo eben über dieſe äußern, und wie müſſen wir verfahren?

Sokr. Nicht uns, mein Protarchos, müſſen wir ausfragen, ſondern die Luſtgefühle und Wiſſenſchaften ſelbſt, indem wir in folgender Weiſe die einen über die andern befragen.

Prot. In welcher?

Sokr. Ihr Lieben, ob wir nun als Luſtgefühle, oder mit irgend einem andern Namen euch begrüßen ſollen, würdet ihr es nicht vorziehen lieber mit der geſammten Einſicht zuſammen zu wohnen, als von ihr getrennt? Darauf müßten ſie, denk' ich, nothwendig Folgendes erwidern.

Prot. Was denn?

Sokr. Da es, wie im Vorigen behauptet wurde, weder irgend recht möglich noch ersprießlich ist, daß eine Gattung, einsam und allein, lauter bestehe; so halten wir es unter allen für das Beste, daß vor Allem Eines mit uns zusammenwohne, die Einsicht so alles Andern, als wieder jedes von uns an sich in möglichst vollkommener Weise.

Prot. Und schön habt ihr jetzt euch ausgesprochen, werden wir sagen.

Sokr. Richtig. Darauf müssen wir nun wieder die Einsicht und das Nachdenken fragen. Bedürft ihr, würden wir etwa, indem wir wieder die Einsicht und das Nachdenken befragten, sagen, irgend auch der Lustgefühle bei der Mischung? Welcher Lustgefühle, werden sie vielleicht wol erwidern?

Prot. Natürlich.

Sokr. Unsere Rede ist darauf diese. Begehrt ihr, werden wir sprechen, daß außer den erwähnten wahren Lustgefühlen, auch die größten und stärksten euch noch [66]) beiwohnen? Wie sollten wir doch, o Sokrates, werden sie wol sprechen, da sie uns tausendfältige Noth bereiten, indem sie die Seele, wo wir wohnen, durch rasende Begierden verwirren und von vornherein uns nicht gebären, die von uns geborenen Kinder [67]) aber meistens, durch Vernachlässigung Vergessenheit herbeiführend, ganz untergehen lassen? Andere Lustgefühle aber, welche du wahre und lautere nanntest, die siehe als fast heimisch bei uns an, und außerdem die mit Gesundheit und Mäßigkeit verbundenen, ja auch alle die im Gefolge der gesammten Tugend, wie einer Gottheit, sich befinden und allerwärtshin sie begleiten, diese mische bei. Ein großer Unverstand wär' es aber wol, diejenigen welche sich stets in Gefolge der Thorheit und anderer Laster befinden, mit der Einsicht zu mischen, wollte Jemand, nachdem er die richtigste, leidenschaftlose Mischung und Verquickung
64 erkannte, in dieser zu erforschen sich bemühen, welches Gut doch wol von Natur dem Menschen und der Gesammtheit inwohne und welchen Begriff davon ein seherisches Ahnen [68]) uns gewähre. Werden wir nicht behaupten, daß in diesen Worten die Einsicht eine verständige und mit sich selbst erfüllte [69]) Antwort für sich und die Erinnerung und richtige Meinung gab?

Prot. Ei ja wohl!

Sokr. Gewiß iſt aber auch noch Folgendes nöthig, ſonſt vermöchte durchaus nichts zu entſtehen.

Prot. Was denn?

Sokr. Dasjenige, dem wir nicht die Wahrheit beimiſchen, kann wol nimmer in Wahrheit werden, noch als ein Gewordenes ſein.

Prot. Wie könnt' es Das wol?

Sokr. In keiner Weiſe; wenn es aber bei dieſer Miſchung noch an irgend etwas fehlt, ſo gebt ihr, du und Philebos, es an; denn mir ſtellt ſich unſere Unterredung dar, als hinausgeführt, wie der Kunſtbau einer körperloſen Welt, eine ſchöne Herrſchaft über den beſeelten Körper zu üben.

Prot. Sage nur, lieber Sokrates, daß das auch meine Anſicht ſei.

Sokr. Wollten wir alſo ſagen, wir ſtänden bereits an der Pforte des höchſten Gutes und da, wo ein ſolches ſeine Wohnung hat [70]), ſo dürften wir vielleicht wol in gewiſſer Weiſe uns richtig ausdrücken.

Prot. Ich wenigſtens bin dieſer Meinung.

Sokr. Was dürfte nun wol bei dieſer Miſchung uns als das Preiswürdigſte erſcheinen und dabei als die Urſache, daß ein ſolcher Gemüthszuſtand ein Allen erwünſchter ſei? Denn wir werden, nachdem wir Das erkannten, dann erwägen, ob Dieſes überhaupt der Luſt oder der Einſicht näher verwandt und befreundet iſt.

Prot. Richtig. Denn Das iſt, um uns zu entſcheiden, das Erſprießlichſte.

Sokr. Gewiß iſt es bei jeder Miſchung nicht ſchwer, die Urſache zu erkennen, welche einer jeglichen den höchſten Werth verleiht, oder alles Werthes ſie beraubt.

Prot. Wie meinſt du?

Sokr. Keinem Menſchen iſt Das verborgen.

Prot. Was denn?

Sokr. Daß all' und jede Vermiſchung, wie ſie auch beſchaffen ſei, wenn ſie das rechte Maß und Verhältniß nicht trifft, ihren Beſtandtheilen und vor Allem ſich ſelbſt den Unter-

gang bereitet. Denn eine ſolche wird nicht zu einer Miſchung, ſondern wirklich und in Wahrheit für Alle, die daran Theil nehmen, zu einem heilloſen Unheilsgemenge.

Prot. Sehr richtig.

Sokr. Jetzt iſt nun das Weſen des Guten in den Bereich des Schönen entſchlüpft. Denn Abgemeſſenheit und Ebenmaß ergibt ſich doch gewiß allerwärts als Schönheit und Tugend.

Prot. Ja wohl.

Sokr. Dieſen, behaupten wir, ſei fürwahr in der Miſchung auch Wahrheit beigemiſcht.

Prot. Freilich.

Sokr. Vermögen wir alſo nicht in Einer Idee das höchſte
65 Gut zu erjagen, ſo wollen wir, indem wir in dreien, in Schönheit, Ebenmaß und Wahrheit es erfaſſen, erklären, daß wir in dieſen wie in Einem mit vollem Rechte den Grund der Vorzüge der Miſchung ſuchen, und daß dieſelbe, als ein Gut, dadurch dazu geworden ſei.

Prot. Gewiß ſehr richtig.

41 Sokr. Demnach, lieber Protarchos, könnte bereits wol Jeder genügend zwiſchen Luſt und Einſicht entſcheiden, welches von dieſen beiden dem Beſten verwandter iſt und bei Göttern und Menſchen mehr in Ehren ſteht.

Prot. Das liegt zu Tage; demungeachtet iſt es beſſer, das in unſerer Rede weiter zu erörtern.

Sokr. Jedes dieſer drei wollen wir alſo einzeln mit der Luſt und der Einſicht zuſammenſtellen. Denn wir müſſen ſehen, welches von beiden wir für näher verwandt mit jedem derſelben erklären.

Prot. Von der Schönheit, Wahrheit und Abgemeſſenheit ſprichſt du doch?

Sokr. Ja. Zuerſt alſo erfaſſe die Wahrheit, lieber Protarchos, und richte, nachdem du ſie erfaßteſt, deinen Blick auf dieſe drei, Einſicht, Wahrheit und Luſt, und beantworte, nachdem du lange es erwogſt, dir ſelbſt die Frage, ob die Luſt oder die Einſicht der Wahrheit näher verwandt iſt.

Prot. Was bedarf es da langer Erwägung? Denn beide

ſind, mein' ich, ſehr verſchieden. Iſt doch die Luſt, wie man ſagt, das Allertrügeriſcheſte, ja bei den auf Lebensgenuß ſich beziehenden Luſtgefühlen, welche für die ſtärkſten gelten, erlangt ſogar der Meineid bei den Göttern Verzeihung[71]), indem es den Luſtgefühlen, wie Knaben, ſelbſt an der geringſten Überlegung mangle. Die Einſicht aber iſt fürwahr entweder Daſſelbe mit der Wahrheit oder das ihr Ähnlichſte und Wahrhaftigſte.

Sokr. Hierauf betrachte nun in gleicher Weiſe die Abgemeſſenheit, ob ihrer die Einſicht mehr als die Luſt, oder die Luſt mehr als die Einſicht theilhaftig iſt.

Prot. Da haſt du mir eine leicht anzuſtellende Betrachtung aufgegeben. Denn unter Allem, was da iſt, findet, mein' ich, wol Niemand etwas Maßloſeres aus, als Luſt und Ausgelaſſenheit, noch irgend etwas Abgemeſſeneres, als Nachdenken und Einſicht.

Sokr. Wohl geſprochen. Dennoch gib auch noch das Dritte an. Erſcheint uns das Nachdenken mehr der Schönheit theilhaftig oder das unter den Luſtgefühlen Begriffene, ſodaß das Nachdenken ſchöner iſt, als die Luſt, oder umgekehrt?

Prot. Hat denn etwa, lieber Sokrates, Jemand je, ſei's wachend oder im Traume, die Einſicht und das Nachdenken als etwas Häßliches erkannt, oder irgendwie irgendeinmal ſich gedacht, ob nun ein entſtehendes oder gegenwärtiges oder bevorſtehendes?

Sokr. Richtig.

Prot. Sehen wir aber etwa irgend Jemanden den Luſtgefühlen und zwar den ſtärkſten faſt ſich hingeben, ſo ſchämen wir, indem wir Lächerlichkeit und das Allerhäßlichſte in ihrem Gefolge bemerken, uns ſelbſt derſelben und ſuchen ſie möglichſt 66
durch Verheimlichung zu verbergen, indem wir Alles der Art, als ungeziemend das Licht zu ſchauen, der Nacht anheimgeben.

Sokr. Allerwärts wirſt du dann erklären, lieber Protarchos, ſo durch Sendboten, als den Anweſenden es verkündend, daß die Luſt nicht das erſte, noch auch das zweite Glück erwirbt, ſondern daß wol das erſte dem Maße verbunden iſt und dem Gemäßigten und Angemeſſenen und von was Dem Ähnlichen

man anzunehmen hat, daß ein unvergängliches Wesen ihm zu Theil ward.

Prot. Gewiß erhellt Das aus dem eben Gesagten.

Sokr. Ein Zweites ist dem Verhältnißmäßigen und Schönen und Vollkommenen und Genügenden und Allem verbunden, was wieder dieser Gattung angehört.

Prot. Ja, natürlich.

Sokr. Wolltest du nun, meiner Ahndung zufolge, Einsicht und Nachdenken für das Dritte erklären, so dürftest du dich wol eben nicht weit von dem Wahren entfernen.

Prot. Vielleicht.

Sokr. Nehmen wir nun nicht als das Vierte Das, was wir, indem wir es Kenntnisse, Künste, richtige Meinungen nannten, der Seele selbst zuschreiben, Dieses als das Vierte zu den Dreien an, wenn es dem höchsten Gute näher als der Lust verwandt ist?

Prot. Doch wol.

Sokr. Als Fünftes ferner diejenigen Lustgefühle, die wir bei unserer Feststellung für schmerzlose annahmen und sie reine, der Seele selbst angehörige nannten, welche aus den Sinneswahrnehmungen hervorgehen?[72])

Prot. Vielleicht.

Sokr. Doch laßt, sagt Orpheus, schweigen vom sechsten Geschlecht kunstreiches Gesangs Schmuck. Auch unsere Erörterung möchte wol bei der sechsten Zusammenstellung verstummen. Uns bleibt nach Diesem nichts übrig, als gleichsam den Kopf[73]) dem Gesagten anzufügen.

Prot. Das müssen wir sonach.

42 Sokr. Wohlan denn, laß uns, die Scheidespende dem Erretter weihend[74]), dieselbe Rede nach geführtem Beweise noch einmal wiederholen.

Prot. Welche denn?

Sokr. Philebos nahm an, das höchste Gut für uns sei die gesammte und vollständige Lust.

Prot. Du meintest vorhin[75]), scheint es, lieber Sokrates, man müsse zum dritten male unsere Rede von vornherein wiederholen.

Sokr. Ja. Laß uns nun das Weitere vernehmen. Ich

nämlich, nachdem ich Das, was ich jetzt vorgelegt habe, erkannte, und Verdruß empfand über die nicht blos von Philebos, sondern oft auch von tausend Andern aufgestellte Rede, erklärte, daß das Nachdenken für das Leben der Menschen weit vorzüglicher und besser sei, als die Lust.

Prot. Das geschah.

Sokr. Indem ich aber vermuthete, daß es auch noch viele andere (Güter) gebe, erklärte ich, daß, wenn sich eins derselben als vorzüglicher denn eins der beiden ergäbe, ich den Kampf für das Nachdenken gegen die Lust durchfechten würde, und die Lust auch des zweiten Preises beraubt werden solle.

Prot. Freilich erklärtest du Das. 67

Sokr. Und darauf ergab sich auf das Allerbefriedigendste keines der beiden als befriedigend.

Prot. Sehr wahr.

Sokr. War es nun nicht bei unserer Untersuchung durchaus abgemacht, daß weder Nachdenken und Lust, noch eines der beiden das Gute an sich seien, da es ihnen an dem Sichgenügen und dem Wesen des Ausreichend und Vollkommen mangle?

Prot. Vollkommen richtig.

Sokr. Da sich nun ein anderes Drittes als vorzüglicher denn jedes dieser Beiden ergab, so hat sich wieder jetzt das Nachdenken dem Begriffe des Obsiegenden tausendmal befreundeter und verwandter ergeben, als die Lust.

Prot. Wie hätte sie denn Das nicht?

Sokr. So dürfte also wol, nach der Zusammenstellung, die jetzt unsere Rede nachwies, das Wesen der Lust die fünfte Stelle einnehmen?

Prot. Natürlich.

Sokr. Die erste aber natürlich nicht, selbst wenn alle Rinder und Pferde und die übrigen Thiere insgesammt, durch ihr Streben nach Wohlbefinden, dafür zeugten; in Vertrauen auf welche, wie die Seher auf die Vögel, die Meisten die Lustgefühle für das zum Glück unseres Lebens Wirksamste halten und in den Neigungen der Thiere ein befriedigenderes Zeugniß erblicken, als in den bei jeder Gelegenheit von philosophischer Begeisterung eingegebenen Reden.

Prot. Jetzt räumen wir dir, lieber Sokrates, nun Alle ein, daß du vollkommen wahr gesprochen habest.

Sokr. So laßt ihr mich also auch ziehen?

Prot. Nur ein Weniges ist noch übrig, lieber Sokrates; denn gewiß wirst du nicht früher ermüden, als wir.[76]) Ich werde dich aber an das noch Mangelnde erinnern.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Namentlich in dem herrlichen Gespräche mit dem ungläubigen Aristodémos; Xenophon, Denkw. d. Sokr., 1, 4.

2) Am meisten in den trefflichen Erörterungen über Mäßigkeit und Enthaltsamkeit (Denkw., 1, 5; 4, 5) und in dem Gespräche mit dem Aristippos (2, 1). In einer andern Unterredung mit dem Kyrenaiker, über das Gute und Schöne (3, 8), kommt er so wenig eigentlich zur Sache und bleibt so sehr bei einer untergeordneten und relativen Auffassung des Guten stehen, daß sich leicht der Zweifel aufdrängt, ob Xenophon hier wol den Erörterungen seines Lehrers ganz gefolgt sei.

3) Mehr als einmal preist Sokrates die treffliche Einrichtung der Welt, in welcher Alles schön und weise, nach vernünftigen Zwecken und zum Nutzen, wie zur Freude ihrer Bewohner, geordnet sei; Denkw., 1, 4, 7—18; 4, 3. (πάντα ἐν τῷ κόσμῳ καλὰ καὶ ἀγαθά, 4, 3, 13). Der große Gedanke des Anaxagoras blieb auf den Sokrates, so wenig er diesem Denker auch auf das eigentlich naturphilosophische Gebiet folgen mochte, gewiß nicht ohne mächtig anregenden Einfluß.

4) Sokrates wechselt mit den Ausdrücken: Gott, das Göttliche, die Götter, das Dämonische, und die in dem Ganzen wohnende Vernunft; Denkw., 1, 4, 17; 4, 3, 14 u. a.

5) Diogenes von Laërte, 2, 106. Cicero, acad. pr. 2, 42. Deshalb meinte Eukleides auch, daß dem Guten nichts entgegengesetzt sein könne.

6) „Das höchste Ziel ist das Leben nach der Tugend", Diog. v. L., 6, 104; „sie ist lehrbar und zur Glückseligkeit vollkommen ausreichend", 6, 11; „vernünftige Einsicht ist die sicherste Schutzmauer", 6, 13.

„beſſer, Vernunft erwerben, als den Strick" Plutarch über die Widerſprüche der Stoiker, Kap. 14.

7) „Einſicht iſt ein Gut, aber nicht ihrer ſelbſt wegen begehrungswerth, ſondern wegen ihrer Folgen. — Luſt iſt ein Gut und ihrer ſelbſt wegen begehrungswerth; die einzelne Luſt iſt ihrer ſelbſt wegen werth, erſtrebt zu werden, die Glückſeligkeit aber nur, inſofern ſie aus einer Reihe einzelner Genüſſe beſteht." Diog., 2, 88. 91.

8) Vgl. Einleitung zum Protagoras, I, S. 418 fg.

9) Phädon, S. 69.

10) Denkw., 2, 1, 17.

11) „Die Natur in der Welt iſt gemiſcht aus Unbegrenztem und Begrenzenden, die ganze Welt und Alles, was in ihr iſt"; Diog., 8, 85. Stobäos phyſ. Ekl., 1, 22, 7. Vgl. Böckh, Philolaos, S. 45 fg.

12) Böckh, S. 145.

13) Ariſt. größere Ethik, 1, 1.

14) In der gewiß ſehr alten Tafel der zehn pythagoreiſchen Kategorien (Ariſt. Metaphyſ., 1, 5) entſpricht der Gegenſatz der Grenze und des Unbegrenzten, ſowie des Einen und der Vielheit, dem des Guten und Böſen.

15) Staatsmann, S. 284 fg. Vgl. Einleitung zum Staatsmann, III, S. 605 fg.

16) Daß Philolaos, wie der Neuplatoniker Syrianos (zur Metaphyſik des Ariſtoteles, 13, S. 102) angibt, jene höchſte Einheit Gott genannt und gelehrt habe, daß beides, die Grenze und das Unbegrenzte, durch ſie geworden ſei, mögen wir, bei der Hinneigung jenes Pythagoreers zu mythiſchen und bildlichen Ausdrücken, eben ſo leicht annehmen, als daß er ſie den Anfang aller Dinge nannte; daß er aber die metaphyſiſche und arithmetiſche Einheit (ἓν καὶ μονάς) noch nicht unterſchied, bezeugt ausdrücklich Theon von Smyrna, Plat. Math., 4. Vgl. Böckh, S. 147 fg.

17) Diog. v. L., 3, 58. Indem Thraſyllos den Philebos mit dem Parmenides, Phädros und Gaſtmahl zu einer Tetralogie verband, traf er wenigſtens zum Theil das Richtige.

18) Viel Schätzbares enthält, ſelbſt in ſeiner lückenhaften und verſtümmelten Geſtalt, der Commentar des Neuplatonikers Olympiodoros, den Stallbaum zuerſt als Zugabe ſeiner erſten Ausgabe des Philebos (1820) nach einer Zeizer Handſchrift herausgegeben hat; beſonders ſind die Notizen über die verſchiedenen Auffaſſungen des Philebos von Seiten der alten Erklärer intereſſant, S. 237 fg.

19) Olympiodoros nennt den Peiſitheos einen Freund des Theodoros von Aſine, den Proklos (zum Timäos, 308, b. 341, d. u. a.) ſehr hoch ſtellt und ihn zu den beſten Erklärern des Platon rechnet.

20) Dialogues de Platon, vol. II, p. 477—484. „C'est ce caractère effectif de l'âme, qui est examiné dans le Philèbe et mis en opposition avec son caractère rationel; c'est le plaisir, en un mot, qui est composé à l'intelligence, afin de savoir, dans lequel des deux réside le souverain bien."

21) „Er forſchte nicht dem erſten, ſondern unſerm Guten nach"; Plotinos Enn., 6, 7, 27.

22) „Jamblichos, Syrianos und Proklos meinten, im Philebos werde über das Gute, das allem Seienden Zweck und Urſache iſt (περὶ τοῦ τελικοῦ αἰτίου) und durch Alles hindurchgeht, geſprochen, doch aber nicht von dem abſoluten, ſondern von dem, was an dem Seienden ſelbſt beobachtet wird, nach welchem Alles hinſtrebt und es erreicht; denn das Abſolute kann Niemand erreichen"; Olympiodoros a. a. O.

23) „Er forſcht nicht allgemein nach dem Guten, das durch Alles hindurchgeht, ſondern nach dem, das in allem Lebenden wohnt, in den Göttern, wie in den letzten Thieren. — Er nimmt den Anſchein an, nur von Dem, was den Menſchen ein Gut iſt, zu reden, erhebt aber ſeine Unterſuchung zu Dem, was überall ein ſolches iſt." Olymp., S. 238. Freilich vermiſcht Olympiodoros den phyſiſchen und ethiſchen Geſichtspunkt, wenn er den Begriff des Guten auch auf die Thierwelt ausdehnt.

24) Platon's Werke, 2, 3, S. 127—138.

25) De Philebo Platonico, Lips. 1809. „Est vero, quam in Philebo Platonis legimus, de eo, quod felicitatem humanam absolvat, disputatio omnium, quae quidem aetatem tulerint, facile princeps"; S. 14. 50 u. a.

26) Der erſten, vorher erwähnten Ausgabe folgte 1842 die zweite, völlig umgearbeitete (edit. Gothana, IX, 1), mit einer ſehr gründlichen und gelehrten Einleitung ausgeſtattete, in welcher Stallbaum manche allzu raſche Behauptungen, die er früher aufgeſtellt hatte, zurücknimmt.

27) Leben u. Schr. des Platon, S. 275—298. „Die Frage, ob Erkenntniß oder Luſt das Gute ſei, wird ſpeculativ aufgefaßt und nach den Principien der pythagoreiſchen Philoſophie beantwortet."

28) Über Platon's Schriften, S. 294—99.

29) Philoſophie der Griechen, 2, S. 162.

30) Trendelenburg commentatio de Platonis Philebi consilio, Berolini 1837.

31) Geſch. der griech.-röm. Phil., 2, S. 474—495.

32) Geſch. der platon. Phil., S. 532—35; vgl. S. 688—91.

33) S. 11 u. 66.

34) S. 65.

35) Schon Anaxagoras und die Pythagoreer hatten die ſtrengere Anſicht vertreten, nur daß jener das höchſte Lebensglück in das Erkennen der Wahrheit, dieſe in das ſittliche Handeln und in das gemeinſchaftliche Wirken für erhabene, ſittliche Zwecke ſetzten. Dagegen erklärte der nur allzu häufig verkannte Demokritos allerdings die Luſt für das höchſte Gut, aber er verſtand darunter nicht die Sinnenluſt, ſondern die reine Freude, die aus der Erkenntniß des Weſens der Dinge hervorgehe und einen gleichmäßigen, innerlich befriedigten Seelenzuſtand (εὐέστω) erzeuge; vgl. Diog. v. L., 9, 45. Aber Kallikles, der doch gewiß kein Schüler des Ariſtippos war, vertrat bereits die Meinung deſſelben, daß nur in der Bewegung Leben und nur in der Freude Bewegung ſei; Gorgias, S. 482. Am nächſten mag Protagoras, in deſſen Sinne Sokrates in dem nach jenem Sophiſten benannten Dialoge die Tugend als Abwägung von Freude und Leid darſtellt, dem heitern Weiſen von Kyrene gekommen ſein.

36) Eine beſtimmtere Anſpielung auf dies Verhältniß findet Stallbaum, wol mit Recht, in der von Lieblingen und Liebhabern hergenommenen Vergleichung des Sokrates, S. 53.

37) Vgl. Anm. 7.

38) S. 20, 21, 28. Treffend wird dieſer Zuſtand durch das Wort ἀφασία bezeichnet.

39) So verräth es in der That einigen Scharfſinn, wenn Protarchos, nachdem er von einem, das Begrenzende mit dem Unbegrenzenden verknüpfenden, höhern Princip gehört hat, noch die Angabe eines trennenden Princips vermißt; S. 39.

40) Olympiodoros charakteriſirt nicht übel die drei Theilnehmer an der Unterredung mit folgenden Worten: „Sokrates ſteht auf der Seite des Wiſſenden und Denkenden, Protarchos auf der des Meinenden, Philebos auf der des Thieriſchen.“ (p. 239. St.)

41) Hierhin gehört vor allen das Bild von der Krähe, S. 46. Vgl. Gorgias, S. 40.

42) Er ſelbſt ſchreibt ſich die Weiſe zu, Ernſt hinter dem Scherz zu verbergen (S. 28), und empfiehlt dieſen als eine kleine Erholung von dem Ernſte der philoſophiſchen Erörterungen; S. 30.

43) Vgl. Anm. 55 zur Einleitung in das Gaſtmahl.

44) Im Phädros (S. 264) verlangt Sokrates, jede Rede müſſe, gleich einem lebendigen Organismus, Kopf und Fuß, mittlere und äußere Theile haben.

45) Wenn wir freilich in den letzten Worten des Protarchos mit Stallbaum ἀπαρεῖς leſen, ſtatt des allein richtigen, von K. F. Hermann hergeſtellten ἄπειρεῖς, ſo würde das Geſpräch wirklich keinen Schluß haben; denn mindeſtens hätte doch Sokrates dem zudringlichen Jünglinge, der es als ausgemacht annahm, daß jener nicht früher

als ſeine Zuhörer weggehen werde, antworten müſſen, daß er allerdings wegzugehen und die Fortſetzung des Geſprächs zu verſchieben gedenke, wogegen, nach der andern, durch viele Handſchriften verbürgten Leſeart, Protarchos nur ſein Vertrauen ausſpricht, Sokrates werde nicht eher, als ſeine Zuhörer, müde werden, über die wichtigen Gegenſtände des Geſprächs mit ihnen zu reden. Die letzten Worte: „Ich werde dich aber an das noch Mangelnde erinnern", weiſen dann natürlich auf die ſchon früher vom Sokrates verheißene Fortſetzung der Unterredung am morgenden Tage hin.

46) Franc. Patricii discussiones Peripateticae, p. 338.

47) Nach Olympiodoros, p. 239 St. Der Name des Urhebers dieſer Meinung wird nicht angeführt.

48) Ohne Zweifel iſt daher in der ſcherzhaften Anrede des Sokrates an den Protarchos: „O du, jenes Mannes Sohn" (S. 36) Philebos, gleichſam der geiſtige Vater ſeines jüngern Freundes, zu verſtehen, der ja auch ſeine übrigen Anhänger „Kinder" anredet. Dies iſt auch Stallbaum's Meinung, wogegen unſer Überſetzer die Stelle auf den Kallias bezieht.

49) Platon liebt es, die Anſichten auch ſolcher Philoſophen, die Zeitgenoſſen des Sokrates waren oder doch nicht eben lange vor ihm lebten, auf ein fernes Alterthum, bald auf die alten Dichter, bald auf Myſterien zurückzuführen; vgl. Einleit. zum Sophiſten, S. 557 fg. So verſteht er auch hier unter den weiſen Männern, die darin übereinſtimmen, daß der göttliche Geiſt König des Himmels und der Erde ſei, und unter jenen Alten, die da ſagen, überall walte eine wunderbare Vernunft ordnend in der Welt (S. 28), gewiß nicht blos den Anaxagoras, den ältern Zeitgenoſſen des Sokrates, ſondern beſonders die Dichter Homeros und Heſiodos, die ja ebenfalls, wenn auch ihre Vorſtellungen noch weniger geläutert waren, an eine göttliche Weltregierung glaubten.

50) Beſonders ſchön und tief gedacht ſind die Vergleichungen des Begrenzenden und Unbegrenzten mit zwei Läufern, von denen der eine immer vor dem andern flieht, dieſer aber jenen immer wieder einholt und zum Stehen zwingt (S. 24); des Verhältniſſes des höchſten Gutes zu den untergeordneten Gütern mit dem des Geliebten zu dem Liebenden, der Alles, was er thut, nur jenem zu Gefallen thut (S. 53); der Luſt mit dem Honig, der Vernunft mit dem Waſſer und der Verbindung jener beiden zu der beſten Lebensweiſe mit einem aus Honig und Waſſer gemiſchten Trank (S. 61), der an das vom Sophokles beſchriebene (Oed. auf Kol., V. 481) Eumenidenopfer erinnert; der Phantaſie mit einem Maler, der in das Gedächtniß, wie in eine Tafel, Bilder des Geſehenen einzeichnet (S. 39). Gewöhnlicher ſind die ſich vielfach wiederholenden Vergleichungen des Geſprächs mit einer Seefahrt (S. 13, 14 u. a.), oder mit einem Kampfe und Kriege (S. 14,

22, 23, 27, 28, 58). Sehr treffend ſind auch die von der Grammatik und Muſik hergenommenen Beiſpiele, letzteres ganz im Sinne der Pythagoreer durchgeführt (S. 17).

51) Sehr treffend wird die ſinnliche Wahrnehmung, inſofern ſie faſt zu gleicher Zeit Körper und Seele wie mit Einem Schlage berührt, mit einem innern Erbeben beider verglichen, worin ſchon eine dunkle Ahnung der Nervenſchwingungen hervortritt (S. 33); die Wahrheit, daß wir überall in der Welt eine Verknüpfung von Einheit und Vielheit finden, wird in das Bild eingekleidet, daß jenes Wort von der Einerleiheit des Einen und Vielen von Alters her, unſterblich, nimmer alternd, unter uns umherlaufe (S. 15); der Behauptung, daß Alles in einem ewigen Ab- und Zufluß ſich bewege, möchte Sokrates gern, wie einem auf ihn heftig eindringenden Wogenſchwall, aus dem Wege gehen (S. 43); vortrefflich wird die alle Momente des Begriffs des Guten umfaſſende Erörterung, nach einem noch im herametriſchen Ausgange (κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων) nachklingenden Dichterworte, mit einer körperloſen Welt verglichen, die über einen ſchön beſeelten Körper herrſche (S. 64; allerdings erſchöpft unſer Welt nicht die Beziehungen des vieldeutigen κόσμος, das, wie jeden andern Schmuck, ſo namentlich des Lebens größte Zierde, die Ordnung, beſonders die militäriſche und politiſche, bedeutet); mit Anwendung eines homeriſchen Gleichniſſes (Il. 4, 452 fg.) wird das Zuſammenfließen aller Wiſſenſchaften in der Idee des Guten mit dem Zuſammenſtrömen herabſtürzender Bergſtröme in einem engen Thale (μισγάγκεια, vielleicht mit einer Anſpielung auf ἀνάγκη, weil die Miſchung eine nothwendige iſt) verglichen (S. 62); das Leben des gedankenloſen Lüſtlings gleicht dem einer Auſter oder eines Seeſchwammes (S. 21); die Luſt ſelbſt iſt ein vielgeſtaltiger Proteus (S. 12); Sokrates iſt der Thorwächter, der in den Tempel des Guten die Wiſſenſchaften hineinläßt, den Andrang der niedern Lüſte aber abwehrt (S. 62); das Schöne ſteht, etwa wie ein hehres Götterbild, in der Vorhalle, die zu dem Allerheiligſten, dem Sitze des höchſten Guten, führt (S. 64). — Sprichwörter finden ſich namentlich S. 15 („Wecke den Philebos nicht auf", eine Anſpielung auf das vom Suidas überlieferte: „Wecke nicht ein ſchlummerndes Übel"); S. 19 das Kinderſprüchwort: „Richtig Gegebenes darf man nicht wiedernehmen" (ebenfalls, wie es ſcheint, ein Versbruchſtück: ὀρθῶς δοθέντων οὐκ ἀφαίρεσις); S. 29 die Anſpielung auf das Landrufen der Schiffer auf ſtürmiſchem Meere, das doch nicht ſo froſtig iſt, wie Schleiermacher es findet, weil es andeutet, daß man von den vier Elementen keines lieber als ſolches anzuerkennen pflegt, als die Erde; S. 53 deutet „dem Andern das Dritte" wol auf irgend ein Kinderſpiel hin, von dem ich aber noch keine weitere Spur habe auffinden können; der Sinn iſt offenbar der, daß immer, wo Zwei miteinander

verbunden ſind, es noch eines Dritten bedarf, der, zwiſchen Beiden ſtehend, Beide verbinde. — Über die neuen, höchſt bezeichnenden, wenn auch nicht alle glücklich gebildeten Wörter, an denen gerade unſer Dialog ſehr reich iſt, vgl. meine Prolegomena ad Philebum, 1853. Aus der Reihe derſelben iſt das unförmliche γενούστης um ſo weniger zu tilgen, da es, ganz in der Weiſe der Scherze im Kratylos, aus γένος und νοῦς eine allerdings unmögliche Compoſition bildet, wobei dem Platon auch eine Erinnerung an die alte Form γνοέω (aus γενοέω) für νοέω vorſchweben mochte.

52) Wie im Sophiſten (vgl. Einleit. zu d. Soph., III, S. 555, Anm. 13), wird auch hier die philoſophiſche Rede oder Erörterung (λόγος) vielfach perſonificirt und ihr ein Handeln und Leiden, ein Verſchwinden und Erwachen zugeſchrieben (S. 14, 36 u. a.); aber auch die ganz abſtracten Begriffe des Mehr und Minder erſcheinen bewegt und haben gleichſam ihr Haus auf dem Felde des Unbegrenzten (S. 24); die verſchiedenen Lüſte und Wiſſenſchaften werden, als nähmen ſie ſelbſt am Geſpräche Theil, angeredet und als antwortend eingeführt (S. 63 fg.); jedes Werden erſcheint als Zeugung; ſo iſt das Gemiſchte ein Kind des Begrenzenden und Unbegrenzten (S. 26), die Tugenden ſind Kinder der Vernunft. Mit Recht weiſt hierbei Stallbaum auf die ähnlichen, aber mehr durchgeführten Allegorieen im Gaſtmahl hin.

53) So wird, weil jeder Schmerz den Organismus mehr oder weniger auflöſt, λύπη hier, wie im Kratylos (S. 419), von λύειν abgeleitet (S. 31); mehr oder weniger ſinnreich wird mit den verſchiedenen Bedeutungen der Wörter τέλος und τελευτή (S. 24), λήθη und λελῆθέναι (S. 33), ξυμπεφορημένη ξυμφορά (S. 64) geſpielt; beſonders aber mag hier einer überhaupt bei Platon vielfach vorkommenden Art von Wortſpielen gedacht werden, die darin beſteht, daß die Wörter, welche den Hauptgegenſtand der jedesmaligen Erörterung bezeichnen, oft in etwas verſchiedener Bedeutung und Beziehung in den Sätzen, die von ihnen handeln, wiederkehren; ſo fügt Sokrates S. 22, wo er von dem Vorzuge der Vernunft vor der Luſt redet, fein hinzu: „Wenn ich auf meine Vernunft etwas vertrauen darf"; nachdem er von dem Begriff der Grenze gehandelt hat und nun weiter geht, macht er den Übergang mit den Worten: „Das Begrenzte mag ſtehen bleiben und uns erwarten (S. 24); von Beſtimmungen über den Begriff des Maßes ſagt er: „Da wir nun mit Maßen die reinen und unreinen Lüſte unterſchieden haben", und gleich darauf fodert er, nachdem er von den reinen Lüſten und Erkenntniſſen geredet, daß auch der Begriff derſelben in ſeiner Reinheit entwickelt werde (S. 52).

54) S. 48 — 50. Mit wie tiefem, wehmüthigen Ernſte redet er doch von jener ganzen Tragödie und Komödie unſers Lebens, wo

keine Luſt rein, ſondern jede mit Schmerz und Trauer gemiſcht ſei (S. 50).

55) Protagoras, S. 337.

56) Staat, Buch 6, S. 511.

57) Theätetos, S. 189 fg. Sophiſt, S. 263. — Doch ſcheint allerdings eine Andeutung dieſer dem geiſtigen Vermögen, das wir Verſtand zu nennen pflegen, eigenen Thätigkeit in den wahren Berechnungen (ἀληθεῖς λογισμοί) zu liegen, deren gleich im Anfange (S. 11) neben der richtigen Meinung gedacht wird.

58) Vgl. Einleitung zum Theätetos, III, S. 8—12.

59) Vgl. Einl. z. Theätetos, S. 16 fg.

60) Vgl. Einl. z. Parmenides, III, S. 262 fg.

61) Vgl. Einl. z. Parm., S. 266 fg. — Meine von Stallbaum abweichende Erklärung dieſer Stelle habe ich in den oben erwähnten Prolegomena, n. 134, zu begründen geſucht und überhaupt dort von mehren ſchwierigen Stellen ausführlicher gehandelt, weshalb es mir geſtattet ſei, mehrmals in dieſen Anmerkungen darauf zu verweiſen.

62) Vgl. Sophiſt, S. 250.

63) Es braucht wol kaum daran erinnert zu werden, in wie ganz ähnlicher Weiſe ſich einſt die Jünger unſerer größten Philoſophen, Kant, Fichte, Schelling und Hegel, zu gebahren pflegten und in einzelnen Stichwörtern und Formeln alle Weisheit ihrer Lehrer erſchöpft zu haben glaubten. Solche Jünglinge, die freilich jetzt, wo die Philoſophie nichts mehr gilt und der Idealismus dem gröbſten Materialismus das Feld geräumt hat, nicht mehr heranwachſen, werden hier ganz nach dem Leben geſchildert.

64) „Anarimandros beſtimmte das Unbegrenzte als Anfang und Urelement des Seins". Simpl. zur Phyſ. des Ariſt., fol. 6, a.

65) Das Chaos der Homöomerien beſchrieb Anaragoras ſo: „Alle Dinge waren zuſammen, unendlich an Zahl und an Kleinheit"; Simpl. zur Ariſt. Phyſ., fol. 33, b. Es verräth die Schwäche dieſes Denkers in der Dialektik, daß er, wenn gleich in ganz anderm Sinne, auch ſeine weltbildende Vernunft ein Unendliches nannte, da ihre Kraft unendlich und unbegrenzt ſei; ebendaſ. fol. 34, b.

66) „Was weder Anfang noch Ende hat, das iſt das Seiende; unbegrenzt alſo iſt das Seiende". Simpl. zur Phyſ. d. Ariſt., fol. 22, b. Eine etwas plumpe Beweisführung, wie Ariſtoteles (Metaph., I, 5) ſich ausdrückt.

67) Philolaos unterſchied ſich dadurch von den andern Pythagoreern, daß er das Unbegrenzte weder in der Zweiheit noch in den geraden Zahlen überhaupt, ſondern in dem irrationalen und durch Zahlen nicht mehr auszudrückenden Weſen der einzelnen Erſcheinungen fand. Vgl. Böckh, Philolaos, S. 53 fg.

68) Vgl. Einl. z. Parm., S. 395, Anm. 18.

69) Dies ist jenes Unerkennbare und Unaussprechliche des Individuellen, bei welchem die Definition, wie im Theätetos gezeigt wird, (S. 202 fg.), Halt machen muß, sowie das Untheilbare, bis zu welchem, wie es im Phädros (S. 277) heißt, die Eintheilung in Arten vorschreiten darf.

70) Wenn es S. 17 heißt, die der Dialektik Unkundigen pflegen nicht nur das Eine, sondern das Viele allzu rasch und allzu langsam anzunehmen, so will Platon damit sagen, daß sie es zu rasch annehmen, wenn sie der Einheit des Gattungsbegriffes über der Vielheit der Theilbegriffe vergessen, zu langsam aber, wenn sie über der Einheit die Vielheit, über der Gattung die Arten und Individuen außer Acht lassen; es scheint daher der Emendation K. F. Hermann's, der τὰ πολλά (adverbiell für: meistens) vorschlägt, nicht zu bedürfen.

71) „Die Tugend ist sich selbst genug zur Glückseligkeit — der Weise ist sich selbst genug"; Antisthenes bei Diog. v. L., 6, 11.

72) Es ist Platon's hier aufgestellte Ansicht, welche Aristoteles (Metaph., 13, 1) im Sinne hat, wenn er von Denen redet, die das Unendliche als das zugleich Große und Kleine bestimmen.

73) S. 52.

74) S. 23. 26.

75) Nicht unähnlich Hegel in seiner Logik: „Die Qualität ist die erste, unmittelbare Bestimmtheit, die Quantität die Bestimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden, eine Grenze, die eben so sehr keine ist." Werke, Bd. 3, S. 209.

76) S. 27.

77) Im Timäos (S. 50) findet Platon in der Natur allerdings nur drei Momente, das Werdende, das dem Gemischten, das, worin es wird, welches dem Unbegrenzten, das, nach dessen Bilde es wird, welches dem Begrenzenden entspricht; aber über ihnen steht die Gottheit, als erste Ursache alles Seins und Werdens. — Aristoteles nennt das Begrenzende Form, das Unbegrenzte Materie, stellt aber die aus ihnen hervorgehende Substanz (οὐσία) nicht als eigenes Element auf, sondern läßt zu der Bildung derselben noch die Ursache der Bewegung und den Zweck (τὸ οὗ ἕνεκα) mitwirken (Metaphys., 6, 3). Diese Unterscheidung der Ursache und des Zwecks ist ein Hauptverdienst der aristotelischen Philosophie.

78) Vgl. Einleitung zum Parmenides, S. 293 fg.; Einl. zum Sophisten, S. 464 fg. — Wenn übrigens Ast in jener Viertheilung die geheimnißvolle τετρακτύς der Pythagoreer wiederfindet, so ist dagegen zu bemerken, daß diese eine blos numerische war und die Zehnzahl bedeutete, weil die Summe der ersten vier Zahlen zehn ist; vgl. Böckh, Philolaos, S. 146.

79) S. 246.

80) Empedokles, V. 55. Karsten.

81) Diog. v. L., 8, 28. Cicero vom Wesen der Götter, 1, 11; vom Alter, Kap. 21.

82) Namentlich in dem merkwürdigen Mythos von der doppelten Weltveränderung; Staatsmann, S. 269—75.

83) Phädros, S. 247, 252.

84) Timäos, S. 64—65.

85) Staat, B. 9, S. 583 fg.

86) Theätetos, S. 163, 197. Aristoteles (vom Gedächtniß und der Erinnerung, Kap. 1, 2) bestimmt die Wirksamkeit des Gedächtnisses dadurch noch genauer, daß er ihr die Phantasie zur Grundlage gibt, ein vom Platon in dieser Form noch nicht ausgesprochener Gedanke.

87) Vgl. Prolegomena, n. 220.

88) „Das Begehrte bewegt und vermittels desselben bewegt die Reflexion" (διάνοια). Arist. von der Seele, 3, 10.

89) Ethik an Nikomachos, Buch 10, Kap. 1—6.

90) Vgl. Theätetos, S. 191—194, 199—200.

91) Theätetos, S. 193.

92) Cicero vom höchsten Gut und Übel, Buch 5, Kap. 5.

93) Stobaeus serm., XXIX, 65.

94) Ethik an Nikom., 10, 1.

95) Zu den Empfindungen der beiden edelsten Sinne, des Gesichts und Gehörs, fügt er hier noch die des Geruchssinnes, wenigstens die reinern; anders in der ähnlichen Stelle des größern Hippias, S. 299.

96) „Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Misfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön." Kritik der Urtheilskraft, 3. Ausg., S. 16.

97) Über diesen Unterschied der theoretischen und praktischen Musik vgl. Staat, Buch 7, S. 522.

98) Staat, Buch 6, S. 505—511.

99) Staat, B. 6, S. 506—509.

100) Vgl. Olympiodoros bei Stallbaum, S. 287.

101) Über die Abweichung dieser Darstellung von der meiner Vorgänger, namentlich von Stallbaum und Ast, vgl. Prolegg. ad Phil., S. 55 fg., Note 257, 262, 264.

102) Übers. der Phys. des Aristoteles, S. 405.

2. Zur Überſetzung.

1) „Von uns" nicht gleichbedeutend mit von mir. Bei der folgenden Unterredung ſind nicht blos, wie auch Stallbaum (Prolegg., p. 5 fg.) durch Zuſammenſtellung mehrer Stellen nachweiſt, die als redend Angeführten zugegen, ſondern, wie bei ſo manchen andern Dialogen unſers Platon, eine nicht geringe Anzahl zwar ſtummer, aber lebhaften Antheil nehmender Zuhörer. Alle zuſammen bilden, nach einem ſo häufig vom Platon u. A. dem Kriege entlehnten Bilde, zwei ſich feindlich gegenüberſtehende Heereslager. Des einen Meinung, nicht blos die ſeine, vertritt Sokrates, die des andern Protarchos.

2) „Du ſtehſt ... deinen Mann"; δέχει τὸν λόγον. Dieſes δέχει heißt nicht, wie Stallbaum es misverſteht, für wahr anerkennen, zugeben, ſondern, wie zu Anfange des Geſprächs, zu verfechten übernehmen. Das geht auch aus des Protarchos Antwort hervor.

3a) „Der an ihr feſthaltenden Lebensweiſe". Τοῦ ταῦτα ἔχοντος βεβαίως βίου nämlich, ergänzt Stallbaum: τὸ κρείττω φανῆναι und erklärt alſo ἔχειν durch enthalten, der Überſetzer dagegen durch „feſthalten". Sokrates denkt offenbar, hier wie anderwärts, Wiſſen und Thun als unzertrennlich verbunden; die Lebensweiſe eines Jeden erhält durch Das ihre Richtung, was ihm als höchſtes Gut, als Ziel ſeines Strebens erſcheint. Sokrates nimmt drei Fälle an; es beſteht entweder in der Luſt, oder in der Einſicht, oder in einem Dritten, dieſem oder jenem Verwandtern, welches durch ταῦτα bezeichnet wird. Die Lebensweiſe und Derjenige, der ſie führt, gelten für Eines.

3b) Wie wir ſchon oben (Anm. 1) bemerkten, ſpricht Protarchos nicht blos in ſeinem, ſondern auch im Namen der Partei unter den Anweſenden, für die er gewiſſermaßen das Wort führt. Daſſelbe gilt vom Sokrates.

4) „Und indem wir wol auf ähnliche Pfade zurückkehren"; καὶ τάχ' ἀνιόντες εἰς τὰς ὁμοίας. Der Scholiaſt ſagt: ἀπὸ μεταφορᾶς εἴρηται τῶν παλαιόντων und Stallbaum will demnach λαβάς ergänzen; auch Schleiermacher überſetzt: die gleichen Ausfälle. Wäre im Vorigen die Unterſuchung mit einem Ringkampfe verglichen worden, dann möchte eine ſolche Erklärung und Ergänzung zuläſſig ſein; da aber der Gang der Unterſuchung mit dem Laufe und der Richtung eines Schiffes verglichen wurde, ſo finde ich es weit natürlicher, ὁδούς zu ergänzen.

5) „Ob ſie etwa ... unterworfen". ἂν πῇ ... ἐλεγχόμεναι, ſo leſen wir mit Stallbaum ſtatt des gewöhnlichen ἐλεγχόμενοι, er-

gänzen aber nicht mit ihm διαφορότητες, ſondern beziehen es auf ἡδονή und φρόνησις, die von den verſchiedenen Seiten als das höchſte Gut aufgeſtellt werden.

6) „Wir behaupten ..... Unterſuchungen ſelbſt." Locus plane divinus! ruft hier Stallbaum aus. Worin dieſes ganz Göttliche liege, iſt dem Überſetzer nicht klar. Hier iſt nichts Ergreifendes, nichts vom Anhauch einer höhern Begeiſterung Zeugendes, nichts zum Studium der Philoſophie Anregendes. Belehrend iſt die Stelle und von der Klarheit zeugend, die Platon errungen hat. Er weiſt nach, wie ſich die Anſicht von dem Einen und Vielen, der Vereinigung der Art zu Gattungsbegriffen, ſowie der Zerfällung der Gattungen in Arten und Unterarten, über diejenige Philoſophie, die irgend die Identität des Einen und Vielen gelten läßt, verbreitete und welchen Weg man bei ſolchen Unterſuchungen einzuſchlagen habe.

7) „Unſerer Unterſuchungen" (τῶν λόγων ἐν ἡμῖν). Menſchlicher Unterſuchungen überhaupt? Dann dürfte von keiner beſondern, nur einer gewiſſen Schule eigenthümlichen Behauptung oder Lehre, ſondern von etwas von Allen und Jedem Anerkannten, ja ſelbſt dem aller wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Bildung ermangelnden Verſtande als wahr ſich Aufdringenden die Rede ſein. Hier iſt alſo unter dem ἡμῖν die ſokratiſche, oder vielmehr akademiſche Schule zu verſtehen, deren Eigenthümlichſtes die Ideenlehre war. Allerdings gingen die Unterſuchungen über das Eine und Viele nicht vom Platon aus, erhielten aber durch ihn eine neue Geſtaltung; ſodaß er alſo von einem Vordem (πάλαι) ſprechen kann.

8) „Wer von dieſer Lehre koſtete, freut ſich ꝛc." Dazu bemerkt Stallbaum: Comparata est haec descriptio ad ludendos praesentes adolescentes. Daran dachte Platon gewiß nicht. Es iſt ja ſeine eigene Anſicht, von deren Wirkung auf junge Gemüther er ſpricht, und dieſe Wirkung konnte ihm in keiner Weiſe als eine lächerliche erſcheinen; er mag ſie ſelbſt empfunden haben und Mancher, der in der Folge als tiefſinniger Forſcher ſich bewährte.

9) Nicht blos die Juden hielten und halten ſich wol noch für ein von ihrem Jehovah auserwähltes und ganz beſonders bevorzugtes Volk, auch den Hellenen verlieh ihre überlegene Geiſtesbildung bekanntlich ein nationales Selbſtgefühl, welches ſie alle andere Völker als rohe Wilde oder Halbwilde betrachten und mit dem gemeinſchaftlichen Namen der Barbaren ſie bezeichnen ließ. So nennen auch die Hindus alle Nichtinder Mlechas (Barbaren), ſich ſelbſt aber, im Gegenſatze zu jenen, Arya (Ehrenmänner). Stärker ließ ſich dieſe Geringſchätzung wol kaum bezeichnen, als es hier vom Platon geſchieht, der die Barbaren oder Nichtgriechen nicht einmal den Menſchen beizählen mag.

10) „Den Göttern näher wohnend". Dieſer Ausdruck, der von den verſchiedenen Erklärern und Überſetzern verſchieden erklärt und gedeutet wurde, findet am natürlichſten in der vom Sokrates im Phädon (Kap. 59 fg.) mitgetheilten Sage ſeine Erklärung, daß die den Hellenen bekannten Menſchen, in den vom mittelländiſchen und ſchwarzen Meere beſpülten Ländern, nur einen tiefer gelegenen Schlund der Erdkugel bewohnen, deſſen Atmoſphäre dem Meere der höher, dem Wohnſitze der Götter näher gelegenen, weit ſchönern und glücklichern Regionen zu vergleichen ſei.

11) Im Phädros (Kap. 59) wird der ägyptiſche Heros Theut nicht blos der Erfinder dieſer Eintheilung der Buchſtaben, ſondern auch der Buchſtaben ſelbſt genannt. Die hier gegebene Eintheilung derſelben wird auch im Kratylos (Kap. 35) beſprochen und ihre Anwendung auf das griechiſche Alphabet in der Anm. 74 zur Überſetzung nachgewieſen. Das aus 24 Buchſtaben beſtehende griech. Alphabet zerfiel in 7 Selbſtlauter (2 kurze, ε ο, 2 lange, η ω, 3 mittelzeitige, α ι υ), 9 nach den Organen geſchiedene ſtumme (β π φ, γ κ χ, δ τ ϑ), 4 Halblauter oder flüſſige (λ μ ν ρ); zu dieſen zählte man auch das einzeln daſtehende (μοναδικόν) σ. Trat dieſes zu einem der drei Claſſen der ſtummen, ſo entſtanden die 3 Doppelbuchſtaben ψ ξ ζ.

12) „Drohten wir dir ſcherzend". Aus dieſer ſcherzhaften Drohung, welche die jungen Leute gegen den Sokrates ausgeſprochen haben wollen, und auf die ſich auch das „Keiner dich ziehen laſſen wird" (Kap. 11) und „ich denke meine Freilaſſung von dir zu erlangen" (Kap. 30) und „ſo laßt ihr mich alſo ziehen" (Kap. 42) beziehen, die aber in unſerm Dialoge nicht vorkommt, ſowie aus dem Verſprechen des Sokrates: „über das Alles dir Rechenſchaft zu geben ſollſt du mich morgen bereit finden", endlich aus den Worten, mit welchen Protarchos unſern Dialog beſchließt: „Ich werde dich aber an das noch Mangelnde erinnern", haben Einige ſchließen wollen, daß unſerm Philebos ein denſelben vorbereitender Dialog vorausgegangen ſei, und daß Platon auch eine Fortſetzung unſers Geſprächs entweder gegeben, oder doch zu geben beabſichtigt habe. Über dieſe Vermuthung können wir unſere Leſer auf die Einleitung verweiſen.

13a) „Nicht einmal etwas zu ahnen"; μηδὲ ὁρᾶν τι. Ὁρᾶν wird vom Platon von jeder ſowol ſinnlichen, als geiſtigen Wahrnehmung gebraucht; hier ſteht es offenbar den verſchiedenen, oben aufgeführten Arten geiſtiger Wahrnehmung nach und bezeichnet den geringſten Grad derſelben. Unſer Ahnen aber drückt jedes dunkle, nicht zum klaren Bewußtſein gediehene Gefühl aus.

13b) Kap. 6.

14) Nicht Das, was wärmer oder kälter, als ein Anderes iſt, ſondern was mit ſich ſelbſt verglichen wärmer oder kälter geworden iſt oder wird.

15) Nach Platon und Aristoteles besteht unser Körper, wie alles Materielle, aus den gewissermaßen sich entgegengesetzten vier Elementen, Feuer, Wasser, Luft und Erde. Das Zuviel oder Zuwenig eines derselben, das naturwidrige Überwiegen des Trocknen gegen das Feuchte, des Kalten gegen das Warme, des Schweren gegen das Leichte, oder umgekehrt, erzeugt Krankheit, und das Wiederherstellen des rechten Ebenmaßes und Gleichgewichtes stellt die Gesundheit wieder her. Ausführlicher werden wir Das im Timäos (82. A.) auseinandergesetzt finden. Bei dem dieser haben wir also Gegensätze zu ergänzen.

16[a]) „eben Dasselbe", das rechte Maß.

16[b]) Kap. 12.

17) „Denn jene ist nicht aus zweien gemischt." Οὐ γὰρ δυοῖν τινοῖν ἐστι μικτὸς ἐκεῖνος. Wir übersetzen nach Stallbaum's und Schleiermacher's, schon in der ersten Ausgabe ausgesprochenen und in der zweiten auch in die Übersetzung aufgenommenen, Vermuthung μικτὸν ἐκεῖνο (sc. γένος). Nicht von der Lebensweise (βίος) ist die Rede, sondern von der Gattung; nur sie kann μικτόν genannt werden. Auch Ficinus scheint die Lesart μικτὸν ἐκεῖνο vor Augen gehabt zu haben, indem er übersetzt: neque enim ex duobus quibusdam mixtum illud est.

18) „Sondern aus dem gesammten Unbegrenzten durch eine Grenze Gebundenen." Ἀλλὰ ξυμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων. Hört das durch eine Grenze oder Schranke Gebundene nicht auf, ein Unbegrenztes zu sein, und findet daher hier nicht eine contradictio in adiecto statt? Wir waren daher anfangs versucht, anzunehmen, nach ἀπείρων sei καὶ τῶν ausgefallen und zu übersetzen: aus dem — Unbegrenzten und dem — Gebundenen. Können wir uns aber nicht das einer unbegrenzten Ab- und Zunahme Fähige für gewisse Fälle auch auf ein bestimmtes Maß beschränkt denken, und tritt dann nicht ebenfalls, nach der Verschiedenheit der Annahme, eine Mischung ein?

19) „Ob wir ... das Richtige treffen, oder nicht." Κατορθώσασι ... καὶ μή. Statt des verbindenden καὶ muß hier wol das trennende ἤ stehen. Sonst müßten wir übersetzen: Ob wir das Richtige treffen und nicht, d. h. das Richtige zum Theil treffen, zum Theil verfehlen.

20) Mit Beziehung darauf, daß Philebos im Vorigen sagte, Sokrates wolle seinen Gott, also Das, was er für das höchste Gut erkenne, das Wissen, die Erkenntniß, hoch erheben, und daß Sokrates ebenfalls die von Jenem über Alles erhobene Lust als dessen Göttin bezeichnete, vergleicht Protarchos Das, was Sokrates zur Vertheidigung seines höchsten Gutes zu sagen im Begriffe ist, einer von sei-

nem (des Sokrates) Gotte ſelbſt ausgehenden Offenbarung und nennt dieſen ſonach einen Orakelverkündiger, προφήτης. Das zur Rechtfertigung unſerer Überſetzung.

21) „Indem ſie eigentlich ſich ſelbſt hoch erheben." Sie mögen ſich nun Weiſe, alſo mit Einſicht und Verſtand Hochbegabte, oder nach Weisheit Strebende (φιλόσοφοι), alſo nach Einſicht und Verſtandesausbildung vor Andern Trachtende nennen, immer erheben ſie Das, wodurch ſie vor Allen ſich auszeichnen oder auszuzeichnen wünſchen, alſo ſich ſelbſt.

22) „Nichts von Jenen." Kein Wort, will Protarchos ſagen, zur Widerlegung der Meinung Derjenigen, die Alles vom Vernunftloſen, dem Ungefähr und dem Zufalle abhängig ſich denken. Es iſt eine Meinung, die in ſich ſelbſt ihre Widerlegung trägt, ſowie er im Folgenden von einigen Fragen des Sokrates ſagt, ſie bedürfen keiner Antwort.

23) „Nach dem (dem Waſſer) die vom Erſten (dem Feuer) Bedrängten rufen"; γῆν, καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι φασίν. Land, Land! ruft der vom Sturm Bedrängte, der plötzlich das ihm Rettung verheißende Land erblickt. Da wir aber in unſerer Sprache das eine der ſogenannten Elemente nicht mit dem Namen Land bezeichnen, ſo mußten wir den Scherz, wodurch Sokrates die abſtracte und daher etwas trockne Erörterung zu beleben ſucht, einigermaßen umgeſtalten. Bei ausbrechendem Feuer heißt es in einem onomatopoetiſchen Scherze: Undam, undam, undam, undam, undam, undam, undam accurrite cives!

24) „Wie etwa das Feuer bei uns vorhanden iſt." Von einem Feuer bei oder in uns können wir jetzt mit um ſo größerm Rechte ſprechen, da die neueſten Entdeckungen der Chemie nachgewieſen haben, daß das vorzüglichſte Element des thieriſchen Lebens, das Blut, ein Erzeugniß der Verbrennung, bei der freilich keine Lichterſcheinungen ſtattfinden, des im Speiſebrei enthaltenen Kohlen- und Waſſerſtoffes iſt, bewirkt durch das Hinzutreten des durch die Reſpirationswerkzeuge und Kanäle ihm zugeführten Sauerſtoffes. Unſerm Platon iſt natürlich die als erſte Lebensbedingung erſcheinende Wärme des menſchlichen Körpers ein Beweis des in ihm vorhandenen Feuers.

25) „Auf meine Frage". Auf die im vorigen Kapitel aufgeſtellte Frage: „Einſicht aber und Wiſſen und Verſtand, welche der vorerwähnten Gattungen können wir dieſe wol beizählen?"

26) „Bietet doch ein Scherz ... Erholung vom Ernſte." Inwiefern lag in den vorhergehenden Reden des Sokrates ein Scherz? Doch wol inſofern, als er, ohne daß Protarchos es merkte, ſchon ſelbſt eine Antwort auf die an dieſen geſtellte Frage gegeben hat. Scher-

zend und neckend hat er alſo jetzt vom Protarchos die Beantwortung einer von ihm ſelbſt bereits beantworteten Frage verlangt.

27) Die folgenden Unterſuchungen ergeben, daß Sokrates oder Platon die Rückerinnerung (ἀνάμνησις) auf die der Seele aus einem frühern, dem menſchlichen vorausgegangenen Zuſtande gebliebenen Bilder und Vorſtellungen bezieht; von welchem vormenſchlichen Sein der Seele im Menon und Phädon die Rede war.

28) Protarchos war, wie uns die Anrede des Sokrates (Kap. 9) belehrt, ein Sohn des Kallias, jenes reichen Atheners, bei dem, wie die Leſer des Protagoras ſich erinnern, die in jenem Dialog beſchriebene Sophiſtenzuſammenkunft ſtattfand; denn dieſer war ein großer Bewunderer und Gönner der Sophiſten und galt daher ſelbſt für weiſe. „Den Sophiſten" (heißt es im Kratylos, Kap. 11), „denen Kallias viel Geld zahlte, und ſelbſt für weiſe gilt." Scherzend bezeichnet alſo hier Sokrates Protarchos' Vater als einen, ſeiner Gaſtfreiheit und Freigebigkeit gegen die Sophiſten und des dadurch erlangten Ruhmes der Weisheit wegen, Vielgeprieſenen, um den Protarchos dadurch zu einem unverdroſſenen Streben nach Wahrheit aufzufodern.

29) „Beide einer Prüfung zu unterwerfen" (διαδοξάζειν). Stallbaum erklärt res sensibus perceptas dignoscere. Aber theils bezöge ſich Das nur auf die eine Art, wie eine Vorſtellung ſich in uns erzeugt, vermittels der Wahrnehmung, durch die Sinne nämlich, nicht aber auf die vermittels der Erinnerung; theils drückt das und (καί), welches beide Sätze verbindet, nicht eine verſchiedene Bezeichnung derſelben Handlung, ſondern ein Fortſchreiten derſelben aus. Eine Vorſtellung erzeugt ſich in uns entweder durch Erinnerung oder ſinnliche Wahrnehmung; nachdem ſie ſich aber in uns erzeugt hat, nachdem ſich vielleicht verſchiedene, wahre und falſche Vorſtellungen in uns erzeugt haben, unterwerfen wir ſie einer Prüfung (διαδοξάζομεν αὐτάς), die wahre von der falſchen zu ſcheiden. Schleiermacher überſetzt, gewiß unrichtig, τὸ διαδοξάζειν ἐγχειρεῖν, die Möglichkeit des Vorſtellens. Schwalbe läßt dieſen durch und verbundenen Zuſatz ganz unüberſetzt.

30) „Können wir ſagen ... entſtehe." Πονηρὰς δόξας καὶ χρηστὰς ἄλλως ἢ ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς γιγνομένας. Dieſe Lesart ſtützt ſich auf eine Vermuthung des Cornarius und Heinrich Stephanus, die ſpäter durch die am Rande einer pariſer Handſchrift bemerkten Worte: ἢ ὅτι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς eine Art von Beſtätigung fand. Sie ſchoben vor ψευδεῖς die Worte ἢ ἀληθεῖς ein, die beinahe in allen Handſchriften vermißt werden. Stallbaum gab in ſeiner erſten Ausgabe πονηρὰς δόξας [καὶ χρηστὰς] ἄλλως ἢ ψευδεῖς γιγνομένας; dieſe Klammern ließ er in der zweiten wegfallen und

ſuchte den Wegfall des dem χρηστάς entſprechenden ἀληθεῖς als einen vom Sokrates zwar gedachten, aber, weil ihn Protarchos leicht ſich ſelbſt ergänzen konnte, weggelaſſenen Zuſatz, zu rechtfertigen. Eine allerdings etwas ſtarke Zumuthung für Protarchos oder den Leſer.

31[a]) „Unſers Streites", deſſen Gegenſtand Sokrates gleich zu Anfang unſers Geſprächs deutlich ausgeſprochen hat.

31[b]) Kap. 20, 21.

32) Der Körper hungert, dürſtet ꝛc., nicht die Seele, ob ſie gleich dieſer körperlichen Zuſtände ſich bewußt wird, aber ſie fühlt, zuerſt vermöge der Rückerinnerung an ein dem Erdenleben vorausgehendes Sein, die Begierde des entgegengeſetzten Zuſtandes der Sättigung.

33) „Beantworte du mir". Toi, Protarque, reponds moi, überſetzt Schwalbe. Aber mit dem du redet Sokrates nicht zunächſt den Protarchos, ſondern einen Verfechter der eben aufgeſtellten Meinung an, dem er ſich gegenüber denkt und dem er eben das von ihm Behauptete, daß ein Stillſtand in der in ſtetem Fluſſe begriffenen, einer fortwährenden Veränderung unterworfenen Natur undenkbar ſei, zugegeben hat. Natürlich und der Abſicht des Sokrates gemäß, übernimmt in Folgendem Protarchos gewiſſermaßen die Prüfung des von Sokrates geführten Beweiſes, daß das Einräumen der erwähnten Behauptung auf die gegenwärtige Unterſuchung keinen Einfluß habe.

34) „Oder bleibt uns ... verborgen. Prot. Gewiß ... umgekehrt." Der griechiſche Text lautet nach der Zürcher Ausgabe und nach Stallbaum: — ἢ που τοὐναντίον; ὀλίγου γὰρ τά γε τοιαῦτα λέληθε πανὸ' ἡμᾶς. Προτ. Ἅπαν δήπου τοὐναντίον. Wir begreifen durchaus nicht, wie in der zweiten Frage γάρ ſtehen könne. Wollten wir nun an die Stelle des Fragezeichens am Schluſſe der Rede des Sokrates ein Punctum ſetzen, dann erſchiene die Antwort des Protarchos, die auch in einigen Handſchriften fehlt, ganz überflüſſig; zu einer Antwort hat ihn aber, mittelbar wenigſtens (ſ. die vorige Anmerkung) Sokrates ausdrücklich aufgefodert. Hart erſcheint es ferner, daß Protarchos, nach der gewöhnlichen Lesart, nicht auf die letzte, ſondern auf die dieſer vorausgehende Frage des Sokrates antwortet. Viel einfacher und verſtändlicher wird Alles, wenn wir das erſte Fragezeichen und γάρ ſtreichen; was um ſo zuläſſiger iſt, da die abweichende Lesart verſchiedener Handſchriften auf ein Verderbniß des Textes hinweiſt. Der hier aufgeſtellten Vermuthung folgt unſere Überſetzung.

35) Der Seher, meint Sokrates, verkündet entweder das Zukünftige nach beſtimmten Vorſchriften der Seherkunſt, oder ahnet es, einer angeborenen Divinationsgabe zufolge. Einer ſolchen Ahnung iſt die Anſicht Derjenigen zu vergleichen, welche dieſelbe faßten, von einem

dunkeln, das Richtige wenigſtens zum Theil treffenden Gefühle, nicht aber von mit deutlichem Bewußtſein verbundenen Vernunftgründen geleitet. In beiden Fällen läßt ſich aus dieſem dunkeln Ahnen des Richtigen Nutzen ziehen.

36) „Dazu benutzen." Daß du Dasjenige, was man gewöhnlich Luſt nennt, gering achten lernſt, und dich ſcheueſt, ihr eine zu große Gewalt über dich einzuräumen.

37) „Das wirſt du .... beantworten." Τάχα οὐχ ἧττον δείξεις. Ἀποκρινεῖ γάρ. Dieſe Stelle hat den Erklärern ohne Noth vielfache Noth gemacht und zu manchen Vermuthungen ſie veranlaßt. „Οὐχ ἧττον δείξεις iſt gar nicht zu verſtehen", ſagt Schleiermacher, „man leſe alſo gleich mit Heindorf δείξει und denke an die Redensart αὐτὸ δείξει." Wollten wir ja dieſes δείξει gelten laſſen, ſo wäre am natürlichſten aus dem Vorhergehenden λόγος — was wir durch Gedankengang übertrugen — zu ergänzen. Bald wird noch deutlicher (οὐχ ἧττον wie oft für μᾶλλον) meine weitere Rede zeigen, wo ich hinauswill, wovon eben Protarchos geſagt hat, daß er es zu begreifen anfange. Weit einfacher ergänzen wir aber, indem wir die Lesart der meiſten Handſchriften δείξεις beibehalten: σε ἕπεσθαι τῷ λόγῳ. Einige Handſchriften geben δόξεις, wobei Daſſelbe zu ergänzen wäre. „Gleich darauf muß man ἀπόκρινει leſen", fährt Schleiermacher fort und Stallbaum ſtimmt ihm bei; und doch entſprechen ſich δείξεις und ἀποκρινεῖ ſo augenfällig. „Daß du meinem Gedankengange folgſt, wirſt du bald noch beſſer, als durch die eben gegebene Verſicherung, durch die Beantwortung der Frage zeigen, die ich dir vorzulegen im Begriffe bin." Damit hängt auch die Auffoderung des Sokrates an ſeinen jungen Freund, bei ſeiner Antwort ſich zuſammenzunehmen (τὸν νοῦν προσέχειν), zuſammen, ſowie die nochmalige Verſicherung des Protarchos, daß er das Geſagte verſtanden habe, ſowie das Ausführliche, nicht wie gewöhnlich auf ein bloßes Bejahen oder Verneinen ſich Beſchränkende ſeiner Antwort.

38) Daß hier vom ſinnlichen Liebesgenuß, ſowol zwiſchen verſchiedenen, als gleichen Geſchlechtern die Rede ſei, bedarf wol kaum der Bemerkung.

39) „Ja", ſo überſetzen wir das διεπέρανα, welches wir aus der vorhergehenden Rede des Protarchos ergänzen müſſen.

40) „Die dem Körper Entgegengeſetztes beiſteuert"; ἡ σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται. Es iſt nicht zu verwundern, wenn dieſe Rede des Sokrates, in welcher die Luſt- und Schmerzgefühle des Körpers und der Seele für ſich, und in wechſelſeitiger Beziehung zu einander, mit dialektiſcher Schärfe zerlegt und zuſammengeſtellt werden, nicht ganz unverdorben auf uns gelangte und daher zu manchen Vermuthungen der Herausgeber Veranlaſſung gab. Wir erlauben uns,

nur Einer fremden bei unſerer Übertragung zu folgen, und eine eigene zu wagen. Theils ſchieben wir, mit Aſt, ἦ ein, was um ſo eher ausfallen konnte, da derſelbe Vocal das vorhergehende Wort ſchließt, ſtatt deſſen, nicht minder paſſend, K. F. Hermann ὡς einſchiebt; theils verbinden wir den Satz: ὡς ὁπόταν ... ἀλγεῖ (wie wenn man ... empfindet) durch ein zwiſchen ὡς und ὁπόταν eingeſchobenes δέ oder vielmehr δ' und überſetzen es durch und.

41) „und wie ... empfindet"; vgl. oben Kap. 21.

42) „Wie ſprechen .... aus." Πῶς οὖν δὴ τοῦτ' αὖ λεγομεν. Nach Aſt's annehmlicher Vermuthung. Statt αὖ gibt die gewöhnliche Lesart αὐτό.

43) Ilias, XVIII, 107. Einige von Stallbaum und den Zürichern mit Recht eingeklammerte Worte blieben unüberſetzt. Die Worte: der Zorn, die Sokrates dem mit ſeinem Homeros wohl bekannten Protarchos im Gedanken zu ergänzen anmuthet, wurden, leichteres Verſtändniſſes wegen, bei dieſem Citat mit aufgenommen.

44) „Auch Dieſes", das eben beſprochene Überſchätzen ſeiner ſelbſt in dreifacher Beziehung.

45) „Wie theilen wir ... fragſt du." Πῶς οὖν τέμνομεν δίχα, λέγεις. Dieſe Worte werden gewöhnlich dem Protarchos beigelegt, wollen aber, ihm in den Mund gelegt, nicht recht paſſen. Schleiermacher wollte daher ſtatt λέγεις leſen λέγοις ἄν. Gewiß iſt aber Stallbaum's Anordnung vorzuziehen, der den Sokrates, in lebhafter Rede, die Vermuthung aufſtellen läßt, Protarchos werde ihm die Frage: Wie theilen wir ihn ꝛc. nicht beantworten können, und dieſelbe ſogleich ſelbſt beantwortet.

46) „Denn die Unwiſſenheit ... und gewaltige"; eine feindſelige und ſchimpfliche (αἰσχρά) nach der Lesart der Handſchriften und Ausgaben. Obgleich aber Stallbaum aus dem Sophiſten eine Stelle anführt (S. 228), wo τὸ πάθος τῆς ἀγνοίας („das Gebrechen des Irrwahns" überſetzten wir dort) als Häßlichkeit (αἶσχος) aufgeſtellt wird, und eine andere aus dem Laches von ihm angezogene Stelle eine ähnliche Behauptung enthält, ſo begreift der Überſetzer doch nicht, inwiefern der Dünkel des Gewaltigen ſchimpflicher ſein ſoll, als der des Ohnmächtigen. Der Gewaltige läßt es ſowol im Leben, als auf der Bühne ſeine Umgebungen (den Naheſtehenden, heißt es in der Überſetzung) ſchmerzlich empfinden, daß er ſich für reicher, für begabter mit körperlichen Vorzügen, ſowie für weiſer hält, als er iſt; ſein Wahn iſt alſo ein feindſeliger und gewaltiger. Schimpflicher und lächerlicher iſt gewiß der Dünkel des Ohnmächtigen, der denſelben nicht geltend zu machen vermag. Wir leſen und überſetzen alſo: ἄγνοια γὰρ ἡ μὲν τῶν ἰσχυρῶν ἐχθρά τε καὶ ἰσχυρά (ſtatt αἰσχρά).

47) „Daß bei Klaggesängen ... des Lebens." Ἐν θρήνοις τε καὶ τραγῳδίαις, μὴ τοῖς δράμασι μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου ξυμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ. Hier wird dem Trauerspiel auf der Bühne das Luſt- und Trauerſpiel des wirklichen Lebens entgegengeſetzt. Warum geſchieht aber nicht auch im erſten Gliede der Vergleichung des Luſtſpiels auf der Bühne Erwähnung? Schleiermacher ſucht den Platon deshalb zu rechtfertigen: „Unnütz iſt es, die Stelle irgend anzufechten, als ob hier die Komödie fehle; denn ſehr platoniſch kommt ſie ja ſogleich nach." Dieſe Rechtfertigung tadelt Stallbaum mit Recht; eben weil der Komödie im zweiten Gliede der Vergleichung gedacht wird, ſollte ſie auch im erſten erwähnt werden. Er ſelbſt wollte früher leſen: ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν κωμῳδίαις, verwirft aber ſpäter dieſe Vermuthung, weil θρῆνοι und κωμῳδίαι keinen paſſenden Gegenſatz bilden. Aus demſelben Grunde erſcheint ihm auch Orelli's Conjectur, ſtatt τραγῳδίαις habe Platon τρυγῳδίαις (ziemlich gleichbedeutend mit κωμῳδίαις) geſchrieben, verwerflich; er ſtimmt vielmehr Gottf. Hermann bei, der nach τραγῳδίαις noch καὶ κωμῳδίαις einzuſchalten vorſchlägt. Aber weder dieſes Einſchiebſels noch jener Änderung bedarf es. Platon konnte füglich das Luſtſpiel auf der Bühne übergehen. Er hat eben an dem Beiſpiel der Misgunſt nachgewieſen und erwähnt Das im Folgenden ausdrücklich, „daß auch, was die Stimmung unſerer Seele bei Luſtſpielen anbetrifft, eine Miſchung des Schmerzes und der Luſt ſtattfinde." Ein Überſchätzen ſeiner ſelbſt in Bezug auf die Güter des Glücks, des Körpers und des Geiſtes erregt Misgunſt und iſt, vorzüglich mit der Ohnmacht, ſolche Anmaßung geltend zu machen, verbunden, ein angemeſſener Stoff des Luſtſpiels (das zur Zeit der Abfaſſung des Philebos in der ſogen. mittlern Komödie die Beziehung auf das öffentliche Leben verloren hatte und zur Darſtellung menſchlicher Schwächen und Gebrechen überhaupt übergegangen war), wo den Dünkelhaften betreffende Unfälle das gemiſchte Gefühl des Bedauerns und der Schadenfreude erregen. So erwähnt alſo Platon nur noch einmal des Trauerſpiels, bei deſſen Darſtellungen man, wie es oben hieß, „zugleich Freude empfindet und Thränen vergießt", und vergleicht nun beide mit dem Trauer- und Luſtſpiel des wirklichen Lebens.

48) „Und alles Das .... gewährt." Καὶ ὅσα, τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους, τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας, καθαρὰς λυπῶν, παραδίδωσι. Der müſſe blind ſein, meint Stallbaum, der hier nicht einen verderbten Text erkenne, indem das Verderbniß ſchon aus der Wortfügung hervorgehe. Denn man müſſe die Worte ſo verbinden: καὶ ὅσα ἔχοντα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους καὶ ἀλύπους παραδιδωσι τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας. Wo wolle man dann aber mit καθαρὰς λυπῶν hin? Er ſchlägt, Dem abzuhelfen, drei Auswege vor, entweder vor καθαράς ein καὶ einzu-

ſchieben, oder ἡδείας zu ſtreichen, oder καθαρὰς λυπῶν — welche Worte er eingeklammert hat — als ein Gloſſam zu betrachten. Aber der Überſetzer muß ſich allerdings zu jenen Blinden bekennen. Καθαρὰς λυπῶν iſt kein Zuſatz zu αἰσθητὰς καὶ ἡδείας, ſondern eine den Grund des Angenehmen enthaltende Erklärung des ἡδείας; die Genüſſe ſind deswegen angenehm, weil ſie mit keinem Schmerz verbunden ſind, nicht durch einen vorausgehenden Schmerz erkauft werden müſſen. Das unangenehme Gefühl des Hungers und Durſtes mußte dem angenehmen der Befriedigung deſſelben vorausgehen, das unangenehme des Juckens dem angenehmen des Kratzens ꝛc. Das iſt bei den Genüſſen, die die Sinne des Geſichts, Geruchs und Gehörs gewähren, nicht der Fall. Auch die Züricher verſchmähen die Stallbaum'ſchen Klammern. Einige das Verſtändniß der Stelle erleichternde Kommata wird uns ja der Leſer wol zu Gute halten.

49) „Minder göttlicher Art." Bisher war von den Wahrnehmungen des Geſichts und Gehörs die Rede, die auch wir, aus leicht begreiflichen Gründen, die höhern oder edlern Sinne zu nennen pflegen.

50) „Daß ferner Diejenigen .... der der gemäßigten." Wieder eine durch die Schuld der Abſchreiber, die den Sinn derſelben nicht faßten, verderbte Stelle; der Scharfſinn Stallbaum's, dem gewiß unmittelbar jeder Leſer des griechiſchen Textes zu vielfachem Danke ſich verpflichtet fühlt, und dem mittelbar auch die Leſer dieſer Überſetzung häufig Dank ſchuldig ſind, hat, vorzüglich aus der Überſetzung des Marſilius Ficinus, der wahrſcheinlich eine richtigere Handſchrift dabei vor Augen hatte, dieſelbe ſehr glücklich wiederhergeſtellt, ohne jedoch ſeine Vermuthungen in den Text aufzunehmen; wir aber folgen ihnen dankbar bei unſerer Übertragung. Nach Stallbaum ſchrieb alſo Platon: Καὶ τὰς τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ δεχομένας (quae suscipiunt Fic.) καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας· τοιαύτας τοῦ ἀπείρου γ'ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου θῶμεν αὐτὰς εἶναι γένους, τὰς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων.

51) Den übrigen bei dieſer Unterredung Anweſenden, Anm. 1.

52) „Soll .... Rede ſtehen"; ἆρ' ἂν ἐπανερωτᾷς με. Dieſe nicht ganz verſtändliche Frage des Protarchos hat zu verſchiedenen Verbeſſerungsverſuchen Veranlaſſung gegeben. Der Überſetzer ſetzt an die Stelle des enklitiſchen με das orthotonirte ἐμέ und glaubt, Protarchos, der ſchon im Vorigen bekannt hat, er vermöge dem Sokrates nicht ganz zu folgen, ſpreche etwas unmuthig ſeine Verwunderung darüber aus, daß Sokrates ſchon wieder die Beantwortung einer nicht ganz leichten Frage, die dieſer deshalb auch gleich darauf durch ein dem gewöhnlichen Leben entlehntes Beiſpiel erläutert, ihm anmuthet und nicht lieber, wie des etwas ungeduldig werdenden

Protarchos folgende Frage ganz deutlich es beſagt, ſie ſelbſt beantwortet.

53) Am Schluſſe des vorigen Kapitels.

54) a. „Dieſem", dem Empfinden von Hunger, Durſt und andern Bedürfniſſen, deren Befriedigung etwas Sinnlichangenehmes iſt. — b. „Wol aber .... möglich erſchien." Φρονεῖν δ' ἡν δυνατὸν ὡς οἷόν τε καθαρώτατα. Das δυνατόν will Stallbaum mit Bekker eingeklammert wiſſen, indem er es als ein Gloſſem zu οἷόν τε anſieht. Aber der eine Ausdruck bezeichnet die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt, der andere, daß dieſe Erkenntniß eine möglichſt reine ſei. Wol könnte jedoch δυνατόν deswegen als überflüſſig erſcheinen, weil es gewiſſermaßen ſchon in dem ἦν = ἐξῆν liegt.

55) Wir nehmen das unentbehrliche, dem αὐλητική beigefügte καὶ καθαριστική, welches auch eine gute venetianiſche Handſchrift gibt, als dem Platon angehörig an. Heusde und Schleiermacher wollen, nach Ficin's Überſetzung, ſtatt αὐλητική leſen: πληκτική.

56) „Der um Weisheit Bemühten oder Nichtbemühten." Etwas freier, aber den Sinn richtig wiedergebend, überſetzt Schleiermacher: der Wiſſenſchaftlichen oder Nichtwiſſenſchaftlichen; wir könnten ſagen: der Theoretiker oder Praktiker, der eine Kunſt auf wiſſenſchaftlichem Wege oder blos in Bezug auf ihre Anwendung im gemeinen Leben Betreibenden.

57) „Strenge Sichtung", τὸ καθαρόν; das Ausſcheiden alles Fremdartigen.

58) „Dieſe Künſte"; die, wie es oben hieß, einer größern Genauigkeit fähigen, die auf einer mathematiſchen Grundlage ruhenden.

59a) Vgl. im Gorgias den Schluß des 7. Kapitels.

59b) Kap. 32.

60) Gleich in der zweiten, dem Sokrates im erſten Kapitel in den Mund gelegten Rede bediente er ſich dieſer Ausdrücke, Das zu bezeichnen, was ihm als das höchſte Gut erſchien, um es mit der vom Philebos dafür erklärten Luſt zuſammenzuſtellen.

61) Dieſes Sprüchwortes geſchah auch im Gorgias Erwähnung, Kap. 53, Anm. 46 zur Überſetzung.

62) Wie Luſt und Einſicht zu miſchen ſei, da keines von beiden das höchſte Gut gewähre, das iſt eine höchſt wichtige Frage, deren Beantwortung vom größten Einfluſſe auf das Ergebniß der geſammten Unterſuchung ſein muß. Sokrates will alſo, wie bei jedem wichtigen Unternehmen geſchah, dazu der Götter Beiſtand erflehen, und läßt es dahingeſtellt ſein, ob dem Dionyſos, oder dem Hephäſtos, oder ſonſt einem andern Gotte (etwa dem Asklepios, dem Gotte der Ärzte und

Pharmaceuten, die sich ja auch bei ihren Mixturen seines Schutzes und Beistandes erfreuten) das Ehrenamt der Mischung anheimgefallen und welcher der Götter also anzuflehen sei. Bekanntlich wurde der Wein, die Gabe des Dionysos, fast nie ungemischt (ἄκρατος) von den Griechen genossen. Eine andere Mischung, der Metalle nämlich, fand vermittels des Feuers und der Schmiedekunst statt, beiden stand aber Hephästos vor. In dieser Beziehung also wird dieser erwähnt, nicht aber etwa, wie Stallbaum meint, als Mundschenk und als den bereits gemischten Nektar aus dem Mischgefäße schöpfend und den Göttern kredenzend (Ilias, I, 595). Ebensowenig ist, mit Olympiodoros, an eine allegorische Deutung zu denken.

63) „Von der Idee ... der Kugel ... die Kreise im gewöhnlichen Leben." Im Original ist die Idee der Kugel durch σφαῖρα θεία, das „im gewöhnlichen Leben" durch ἀνθρωπίνη ausgedrückt. Wollte die Übersetzung Platon's göttliche und menschliche Kugel beibehalten, so würde sie unverständlich geworden sein; sie zog es daher vor, Platon's Gedanken statt seiner Worte wiederzugeben.

Der mathematische Punkt, die mathematische Linie und Fläche, reine Grenzbegriffe, der erste jeder, die zweite der Ausdehnung in die Breite und Dicke, die dritte der in die Dicke entbehrend, kommen in der Wirklichkeit nicht vor und sind nur symbolisch durch Zeichnung darstellbar. Wollte man als die Grenze zweier Länder einen Fluß, als die zweier Fluren einen Rain annehmen, so haben beide wieder eine Ausdehnung, und beide, wie letzterer in der Gellert'schen Fabel: „Ja, ja, Processe müssen sein ꝛc." können zu neuen Grenzstreitigkeiten Veranlassung geben. Das ist also bei menschlichen Linien, Kreisen ꝛc. der Fall, nicht aber bei göttlichen, d. h. solchen in der Idee, nach der vom Mathematiker aufgestellten Erklärung. So werden bei einem Bauriß Balken als Linien betrachtet, bei der Lehre vom Hebel die Hebelarme als unbiegsam und aller Schwere entbehrend, beim Flaschenzuge die Seile als keiner Reibung unterworfen; bei der Bestimmung des Ortes, den ein Stern am Himmel einnimmt, wird zunächst weder auf die Strahlenbrechung noch Parallaxe, noch auf die etwaige Mangelhaftigkeit der Raum und Zeit messenden Werkzeuge Rücksicht genommen. Wenn aber der Baumeister, der Mechaniker, der Astronom die in der Wirklichkeit durch solche Nebenumstände nothwendig herbeigeführten Irrthümer unberücksichtigt läßt, wenn er also den Bauriß, den Hebel, den Flaschenzug, die Ortsbestimmung der Sterne in der Idee, die göttlichen, statt der durch die erwähnten Nebenumstände modificirten menschlichen annimmt, dann muß Das zu falschen, wenigstens zum Theil unrichtigen Ergebnissen führen. Wer also die Kenntnisse erstes Ranges — die Beschaffenheit der Dinge an sich — richtig in Anwendung bringen will, der muß auch die zweites Ranges besitzen.

64a) „Wenn einer sich nach Hause finden soll." Wie in der vorigen Anmerkung mancherlei Beschränkungen nachgewiesen wurden, welche das göttliche Wissen, die Kenntniß der Dinge an sich, die reine Theorie bei ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit erfährt; wie also der Baumeister, der Mechaniker sich nicht der Balken, Seile ꝛc. als jenen Beschränkungen nicht unterworfen bedienen kann: so würde ebensowenig Jemand, der sich selbst nach Hause zu finden weiß, wollte ein philosophischer Freund ihm zu diesem Behufe die Ideen der Bewegung, der Richtung des Zieles entwickeln, oder selbst diese Richtung ihm in Graden und Minuten, die Entfernung und das Höhenverhältniß der beiden Orte, von wannen er ausgeht und wohin er will in Füßen und Zollen bestimmen, darnach sich zurecht finden, sondern die Wirklichkeit würde dieser speculativen und theoretischen Zurechtweisung gar mancherlei Schwierigkeiten entgegenstellen.

64b) Kap. 34.

65) „Wie zween Ström' im Herbste geschwellt, den Gebirgen entrollend,
Zu dem vermischenden Thal ihr heftiges Wasser ergießen."
Ilias, IV, 452.

66) „Euch beiwohne". Kaum bedarf es der Bemerkung, daß hier mit Stephanus, den Zürichern u. A. ὑμῖν zu lesen sei. Wahrscheinlich ist ἡμῖν in der großen Ausgabe Stallbaum's (Gotha, 1842) nur ein Druckfehler, der dann auch in die kleinere (Leipzig, 1850) überging.

67) „Nicht gebären lassen ... die geborenen Kinder." Von solchen Geistesgeburten und Erzeugnissen sprach Diotima im Gastmahl, Kap. 17.

68) „seherisches Ahnen"; vgl. Kap. 27.

69) „mit sich selbst erfüllte". So umschreibt Sokrates scherzend, wie er gern bei den tiefsinnigsten Untersuchungen durch einen eingemischten Scherz eine Art von Erholung zu gewähren liebt, das einsichtsvolle.

70) Vgl. Kap. 37.

71) Dieser Behauptung erinnern wir uns aus der Rede des Pausanias im Gastmahl, Kap. 10.

72) Ein Rückblick auf Kap. 31 wird uns lehren, daß von den durch kein schmerzlich vorher empfundenes Bedürfniß erkauften, an sich schönen Wahrnehmungen des Auges und Ohres hier die Rede ist.

73) Nach Platon's eigener Vorschrift (Phädros, Kap. 47) „muß die Rede wie etwas Lebendes gefügt sein, sodaß weder Kopf noch Fuß ihr mangele."

74) „Die Scheidespende dem Erretter weihend"; dem Erretter Zeus. Da am Schlusse eines Mahles die dritte und letzte Spende dem Er-

retter Zeus dargebracht wurde, so entstand daher (nach dem Scholiasten zu Charmides, Kap. 15, wo derselbe Ausdruck vorkommt und Anm. 16 erläutert wurde) die sprüchwörtliche Redensart vom Abschließen eines glücklich hinausgeführten Unternehmens.

75) „Vorhin", Kap. 36, wo Sokrates sich auf ein Sprüchwort beruft, welches besagte: Das Wohlgesagte müsse man zwei und drei mal wiederholen. Die von Stallbaum für nöthig erachtete Veränderung, statt τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐπαναλαβεῖν δεῖν λόγον zu lesen τὸ ε. α. ε. δ. λ. ist nicht zulässig. Statt elliptisch zu sagen τὸν ἐξ ἀρχῆς und das leicht zu ergänzende λόγον ergänzen zu lassen, fügt er nach geschlossenem Satze das vorher ausgelassene Substantiv größerer Deutlichkeit wegen noch hinzu.

76) „Wirst du ermüden." Unbedenklich entscheiden wir uns für die auch von Hermann und den Züricher vorgezogene Lesart ἀπερεῖς. Das von Stallbaum aufgenommene ἀπαρεῖς (du wirst dich entfernen) paßt beiweitem nicht so gut in den Zusammenhang, und die beiden dafür angeführten Gründe, daß Sokrates noch von keiner Ermüdung gesprochen (das lag ja doch in dem Wunsche, man möge nur ihn ziehen lassen) und daß ἀπαρεῖς das seltener vorkommende Wort sei, sind nicht haltbar. Über die letzten Worte des Protarchos s. Anm. 12.

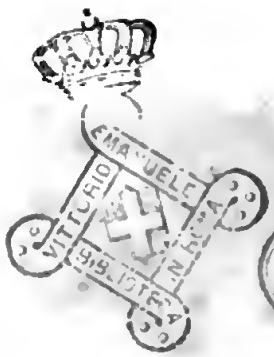
Berichtigung.

In der Einleitung zum Phädros

S. 10, Z. 8 von unten, lies: „bestechenden" statt „bestehenden".

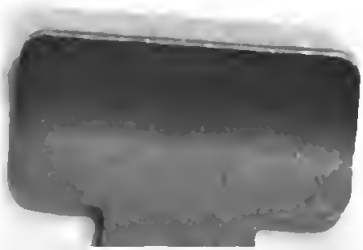
S. 58, Z. 25 von oben, lies: „Jonier" statt „Ironie".

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



HAG
451.066

Digitized by Google



Digitized by Google